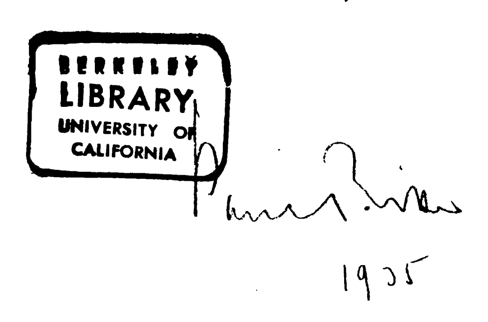
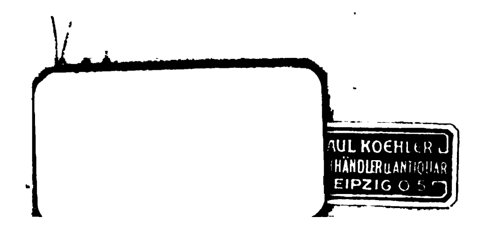
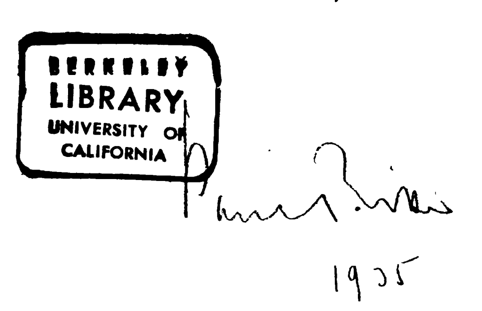
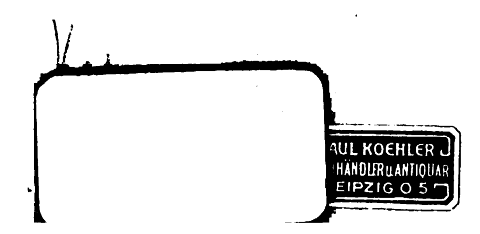



BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA
1935


AUL KOEHLER
HÄNDLER u. ANTIQUAR
EIPZIG O 5


BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA
1935


AUL KOEHLER
HÄNDLER u. ANTIQUAR
EIPZIG O 5

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung
der
Hauptwerke der Philosophie
alter und neuer Zeit.

Unter-Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen
von
J. H. von Kirchmann.

Einundachtzigster Band.

Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von Leibniz.

Leipzig, 1879.
ERICH KOSCHNY.
(L. Heimann's Verlag.)

Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften

von

G. W. LEIBNIZ.

Uebersetzt und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Leipzig, 1879.
ERICH KOSCHNY.
(L. Heimann's Verlag.)

Vorwort.

Nachdem die beiden Hauptschriften von Leibniz, die *„Neuen Abhandlungen“* und die *„Theodicee“*, in den Bänden 56 und 79 und die *Erläuterungen* dazu in den Bänden 65 und 80 der „Philosophischen Bibliothek“ geliefert worden, war es, um die Philosophie des Leibniz unmittelbar aus deren Quellen kennen zu lernen, noch nöthig, aus den philosophischen Aufsätzen und Briefen, welche Leibniz in grosser Zahl verfasst und in den damaligen deutschen, französischen und holländischen Zeitschriften veröffentlicht hat, eine Auswahl der wichtigeren zu liefern. Schon in dem Vorworte zu Bd. 79 ist gesagt worden, dass die Kenntniss der Philosophie des Leibniz dadurch sehr erschwert sei, dass er sich niemals hat entschliessen können, seine Ansichten in ein vollständiges und in das Besondere hinabsteigendes System zu bringen. Jede Berichterstattung über die Philosophie des Leibniz hat deshalb ihre Bedenken; denn man ist dabei nur zu leicht bereit, die Lücken des Systems zu ergänzen, dessen Beweisgründe zu verstärken und damit mehr oder weniger das Original zu verfälschen. Um deshalb ist es für den, welcher diese immer höchst interessante Philosophie mit Sicherheit kennen lernen will, durchaus nothwendig, dieselbe aus den eigenen Schriften des Leibniz zu entnehmen. Zu dem Behufe ist die vorstehende Sammlung der kleineren philo-



sophisch wichtigeren Schriften des Leibniz hier veranstaltet worden, wobei natürlich eine scharfe Grenze zwischen den wichtigeren und wenig wichtigen Schriften nicht besteht und deshalb der Herausgeber hierbei nur seinem eigenen Ermessen folgen konnte.

Die hier gelieferten Schriften sind sämmtlich französisch oder lateinisch von Leibniz abgefasst worden und der Sammlung der philosophischen Werke des Leibniz entnommen, welche Erdmann im Jahre 1840 in Berlin herausgegeben hat. Bei deren Uebersetzung sind die bisherigen Grundsätze festgehalten worden. Nur von wenigen derselben sind deutsche Uebersetzungen bisher vorhanden gewesen. An sich haben diese Uebersetzungen keine Schwierigkeit, weil Leibniz in beiden Sprachen die Gedanken doch zunächst immer deutsch gedacht und erst dann in die fremde Sprache übertragen hat. Nur die erste Schrift über „das Princip des Einzeldinges" bot für die Uebersetzung grössere Schwierigkeiten, weil Leibniz bei deren Abfassung noch ganz in den Formen und Ausdrücken der scholastischen Philosophie befangen war, und diese Ausdrücke und Worte nur selten in einem entsprechenden deutschen Ausdruck sich wiedergeben liessen. Indess ist dies hier so weit als möglich versucht worden und zur grösseren Sicherheit ist in bedenklichen Fällen der scholastische Kunstausdruck in Parenthese beigefügt worden.

Unterzeichneter will gleich hier befürworten, dass der Leser sich durch diese unter No. I. vorangestellte Disputation nicht von dem Lesen der übrigen Schriftstücke möge abschrecken lassen. Während jene allerdings dem heutigen philosophischen Denken sehr fern liegt, sind dagegen alle übrigen Schriftstücke so deutlich und verständlich gehalten, dass deren Studium mit Leichtigkeit geschehen und bei deren vielfacher Originalität selbst

einem Leser mit anderen Grundanschauungen grossen Genuss gewähren kann.

Obgleich Leibniz selbst die scholastische Denkweise, welche in der Disputation No. I. herrscht, später aufgegeben hat, so bleibt diese Schrift doch deshalb werthvoll, weil sie ganz vorzüglich geeignet ist, einem Leser, der sich mit dieser Denkweise genauer bekannt machen und für das so viel gebrauchte Wort: Scholastik, einen deutlichen und bestimmten Begriff erlangen will, hierin zu Hülfe zu kommen und ihm von den grossen Männern des Mittelalters, welche diese Lehre begründeten, eine bessere Meinung beizubringen, als man heutzutage selbst bei Gelehrten zu finden gewöhnt ist. Wer einigermaassen sich mit den Original-Schriften dieser Männer bekannt macht, wird bald bemerken, dass sie innerhalb des Gebietes des reinen Denkens den höchsten Scharfsinn entwickelt haben und dass die neuere Philosophie in diesem Gebiete kaum Begriffe und Sätze bietet, die nicht schon von diesen Männern der Scholastik aufgestellt, geprüft und nach allen Seiten hin erwogen worden sind. Jemehr die Philosophie des Seienden von ihnen in Folge des Zwanges der Kirche und in Folge der für Beobachtungen und Versuche fehlenden Instrumente nur dürftig behandelt werden konnte, um so mehr concentrirte sich ihre Forschung auf das Gebiet des Wissens als solchem. Indem sie durch die Autorität der Kirche genöthigt waren, die hier gewonnenen Begriffe mit denen der Kirchenlehre in Uebereinstimmung zu bringen, trotzdem diese Aufgabe oft kaum lösbar war, um so mehr waren sie genöthigt, ihr Denken im höchsten Maasse anzustrengen und Begriffe zu bilden, deren Tiefe und Schärfe noch heute die Bewunderung erweckt.

Da die meisten Leser der Philosophischen Bibliothek sich nicht leicht zum unmittelbaren Studium der Schriften

von Albert dem Grossen, von Abälard, von Roscellin, von Thomas von Aquino, von Duns Scotus, von Wilhelm von Occam und Andern entschliessen werden, so sind die Erläuterungen zu dieser Disputation benutzt worden, um die Leser wenigstens mit den philosophischen Grundgedanken jener grossen Männer bekannt zu machen und die eigenthümliche deductive Weise der bei ihnen herrschenden Beweisführung darzulegen. Leibniz selbst bewegt sich in dieser Disputation noch ganz in diesen Formen und selbst ein grosser Theil seiner späteren Schriften lässt diese scholastische Denkweise noch deutlich erkennen, welche Leibniz in früher Jugend in sich aufgenommen hatte und welche Vieles in seiner Philosophie erklärt, was ohnedem der heutigen Zeit höchst sonderbar erscheinen muss.

Zu den übrigen hier gelieferten Schriften konnten die Erläuterungen kürzer gehalten werden; doch ist überall das Nöthige bemerkt worden, um den Leser über die Anlässe und die Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften zu informiren und das Geschichtliche über weniger bekannte Ereignisse und Personen, welche darin erwähnt werden, mitzutheilen. Auch eine sachliche Kritik konnte dabei aus den im Vorwort zu Bd. 79 angegebenen Gründen nicht ganz umgangen werden.

Diese kleineren Schriften haben manche eigenthümliche Reize. Die meisten sind Gelegenheits-Schriften und beschränken sich auf ein engeres Thema, so dass dem Leser alle Ermüdung erspart wird. Insbesondere giebt ihnen die Form der Streitschrift, welche bei den meisten vorherrscht, eine Lebendigkeit und eine Schärfe, wie man sie heutzutage in den philosophischen Schriften nur selten antrifft. Leibniz hatte eine grosse Neigung, sich mitzutheilen; er war in dieser Beziehung der gerade Gegensatz von Spinoza; allein er begnügte sich nicht mit der

blossen Mittheilung seiner Ansichten, sondern forderte auch zu deren Prüfung auf und fand sich nie verletzt, wenn seine Freunde und Correspondenten ihm nicht beistimmten, sondern oft als seine heftigsten Gegner auftraten. Selten ist wohl ein grosser Mann so bereit wie er gewesen, seine Gegner mit Ruhe anzuhören und mit der feinsten Artigkeit ihnen zu antworten. Noch heute können in dieser Beziehung seine Streitschriften als ein Muster gelten. Nur der Briefwechsel mit Clarke (No. XXV.) weicht von dieser Urbanität ein wenig ab, was sich wohl aus den abnehmenden Kräften des Leibniz erklärt, da dieser Briefwechsel in das letzte Jahr vor seinem Tode fällt.

Nicht minder interessant ist es, dass aus den hier gelieferten kleinen Schriften von Leibniz deutlich erhellt, wie Kant selbst in seiner kritischen Periode, wo er sich von der Philosophie des Leibniz ganz abgewandt hatte, dennoch in vielen seiner Begriffe und in seiner Methode noch in den Ansichten und in der Denkweise des Leibniz befangen ist; ein Umstand, der für das Verständniss von Kant von Bedeutung ist, und bisher weniger beachtet worden ist, weil man Kant's kritische Philosophie mehr auf den Einfluss von Hume und Locke zurückzuführen gewöhnt ist. So ist z. B. die Kant'sche Auffassung des Raumes und der Zeit in ihrem Kerne schon bei Leibniz vorhanden, wie sein Briefwechsel mit Clarke deutlich ergiebt; ebenso hat sich Kant von dem Begriffe der Nothwendigkeit, als einer realen Eigenschaft des Seienden, bei seiner Lehre von Gott nicht losmachen können, obgleich er in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (Bd. II., 117) ausdrücklich erklärt, dass „die Modalität der Urtheile nichts zu dem Inhalte der Urtheile „beitrage, sondern nur den Werth der *Copula* in Beziehung auf das Denken überhaupt angehe“, und Seite 163 ebendaselbst die in der Causalität enthaltene

---

I.

Metaphysische Disputation

über

das Princip des Einzeldinges. [1)]

1663. (*Erdmann,* Seite 1.)

Mit Gott.

§ 1. Je grösser der Umfang meines Themas ist, um so weniger daher der Worte sein dürfen, um so mehr hätte ich deshalb eines Vorwortes mich enthalten sollen, wenn nicht die Anrufung, welche man dem höchsten göttlichen Wesen schuldet, mich dazu drängte. Deshalb bete und flehe ich zu Gott, als dem ersten Wirklichen und als der Quelle alles Weiteren, dass er auch in meinem Denken dasjenige erwecken möge, dessen Ursache er in der Sache selbst ist, damit ich das Gute Niemand, als nur ihm verdanke. [2)]

§ 2. Vor allem habe ich den Stand der Frage zu entwickeln. Ich will von den Princip des Einzeldinges (*individui*) handeln. Nun wird hier das Princip und das Einzelding verschieden aufgefasst. Was das Einzelding anlangt, so ist es wie das Allgemeine sowohl ein logisches in der Reihe der Aussagen, wie ein metaphysisches in der Reihe der Dinge. Auch ist das Einzelding entweder ein solches in dem Gegenstande, oder in dem Begriffe,

oder wie Andere es bezeichnen, es ist ein Einzelding entweder als ein vorgestelltes (*formaliter*), oder als ein zu Grunde liegendes (*fundamentalis*). Als blos vorgestelltes wird das Einzelding entweder von jedem Einzeldinge oder nur von dem erschaffenen Einzeldinge gebraucht; oder von der Substanz überhaupt oder nur von der stofflichen Substanz. [3]) — Auch das Wort: Princip bezeichnet entweder ein Princip des Erkennens oder ein Princip des Seins, und bei letzterem bald das innere, bald das äussere Princip. Ich werde deshalb, um alles zusammenzufassen handeln von einem sachlichen, oder wie man sagt, von einem physischen Princip, welches die Grundlage von der Vorstellung des Einzeldinges, oder von der Zurückführung auf die Einzelheit, oder von dem eigenthümlichen Unterschiede der Einzeldinge im Verstande ist, und zwar von diesem Princip vorzüglich bei den geschaffenen und selbstständigen Einzeldingen. [4])

§ 3. Da indess, wie bei dem Anschlagen an den Kieselstein Funken heraussprühen, so durch Zusammenstellung der verschiedenen Aussprüche die Wahrheit aufgedeckt wird, so werde ich zuerst diese Aussprüche in Betracht nehmen. Es bestehen hier zwei Arten von Meinungen; ein Theil stellte Hypothesen auf, die für alle Einzeldinge gelten sollen, wie dies Scotus gethan hat; Andere, wie Thomas thaten dies nicht; denn dieser stellte bei den Körpern den gestaltenden Stoff, und bei den Engeln den Seinsinhalt als Princip auf. [5]) Da ich indess hier von der stofflichen und unstofflichen Substanz absehe und diese besonderen Ansichten zu einer andern Zeit in Betracht nehmen will, so werde ich jetzt nur die allgemeinen Ansichten erörtern. Es sind deren im Wesentlichen vier; denn entweder wird der ganze Seinsinhalt als Princip der Einzelheit aufgestellt, oder nicht der ganze. Letztere Meinung befasst entweder nur die blosse Verneinung jener Ansicht oder etwas Positives, und dieses Positive ist entweder ein physischer Theil, welcher das Wesen näher bestimmt, d. h. er ist das Dasein oder ein metaphysischer Theil, welcher die Art näher bestimmt, d. h. die Diesheit (*Haecceitas*). [6])

§ 4. Die erste dieser Ansichten, die von den bedeutendsten Männern vertheidigt wird und jede Schwierigkeit beseitigt, nehme ich ebenfalls an. Ihre Bestätigung

wird zugleich einen Beweisgrund gegen die übrigen ergeben. Ich behaupte also: Jedes Einzelding wird durch seinen ganzen Seinsinhalt zum Einzelnen. 7) Dieser Ansicht ist auch Petrus Aureolus bei Johann Capreolus, welcher letztere den Aureolus noch ehe dessen Schrift herausgegeben war, umständlich zu widerlegen sucht in 2. sent. d. 3. qu. 2. Ferner Herveus in quodlib. 3. qu. 9. Auch sagt Soncinas, dass die Terministen oder Nominalisten dieser Ansicht seien; 7. Met. qu. 31. Auch Gregor von Rimini behauptet das Gleiche; I. sent. d. 17. qu. 4 und Gabriel Biel in der 2. sent. d. 3. qu. 1, welche der neuere Nominalist Schautheet anführt L. 2. contr. 5. artic. I. Auch Durandus behauptet dasselbe in 2. d. 3. qu. 2., da Mehrere ihn so citiren, obgleich, wie Murcia disp. 7. in L. I. Physic. Arist. qu. I. sagt, dass er als ein Anhänger der Form, als Princips der Vereinzelung citirt zu werden pflege, während er doch in N. 15 die Materie und die Form als Princip der Vereinzelung aufstellt. 8) Dagegen trennt Ramoneda fälschlich, die, welche behaupten, das Einzelding mache sich selbst zu solchem und die, welche sagen, dass die Materie und die Form dies leiste, von einander, da er sie einander gegenüberstellt; während sie doch einander untergeordnet sind, wie die Arten der Gattung. Denn was ist die mit der Form vereinte Materie anders, als der ganze Seinsinhalt des Verbundenen? Man halte hierbei fest, dass ich hier von den Körpern und Engeln absehe und deshalb bediene ich mich lieber des Wortes: der ganze Seinsinhalt, als der Worte: Stoff und Form. Dasselbe behauptet daher Fr. Murcia am angeführten Ort; Fr. Suarez, disp. metaphy. 5. Zimara bei Mercenarius disp. de P. I. P. am angeführten Ort c. 9; Pererius L. 6. c. 12. und neuerdings der ehrwürdige Professor Calov. Met. Part. Spec. Tr. I. art. I. c. 3. n. 2. und P. Stahl Comp. Met. c. 35. 9)

§ 5. Die Gründe für diese Ansicht sind ohngefähr die folgenden: I. Das, durch welches Etwas ist, durch das ist es der Zahl nach eins; nun ist aber jede Sache durch ihren Seinsinhalt, also u. s. w. Der Obersatz wird hier dadurch bewiesen, dass die Eins dem Dinge nichts sachliches hinzufügt. Diesen Grund haben alle Vertheidiger dieser Ansicht benutzt. Der Scotist Bassolius bestritt den Obersatz und sagt, die Natur oder der Seinsinhalt

einer Sache sei zwar sachlich von der Eins nicht verschieden, aber im Vorstellen (*formaliter*). Danach beschränkt er den Obersatz so: Durch das, durch welches Etwas ist, ist es sachlich eins der Zahl nach und in diesem Sinne wird der Obersatz zugestanden; soll das Etwas dadurch aber auch im Vorstellen eins sein, so wird dies bestritten; und es kann zur Unterstützung dessen gesagt werden, dass die Eins dem Dinge etwas hinzufüge, was im Vorstellen von ihm verschieden ist. Indess wird dies weiter unten bei der Widerlegung des Scotus mit abgethan werden.[10])

§ 6. Mercenarius bestreitet den Obersatz und sagt zum Beweis seiner Ansicht, dass die Eins zwar nicht der Art nach, aber doch der Zahl nach dem Dinge etwas hinzufüge. Allein dagegen kann man sagen, dass, wenn das, was die Eins hinzufügt, etwas sachliches ist, so wird es das Ding selbst sein; folglich musste dieses etwas zu sich selbst hinzufügen. Will Mercenarius aber sagen, er spreche nicht von jedem Seienden, weil dieses auch die Zustände mit befasse, so entgegne ich, dass das, zu dem die Zahlen-Einheit etwas hinzufügt, das Ding ist; wenn also die Zahlen-Einheit von dem Hinzugefügten abgesondert ist, so fügt die Eins der Zahl nach nichts hinzu; wenn sie aber nicht abgesondert ist, so wird es eine Sache geben, die keine einzelne ist, worüber ich weiter unten sprechen werde. Dabei lasse ich unerwähnt, dass Mercenarius nach Art der Scotisten antwortet, während er doch ein Anhänger des Thomas ist.[11])

§ 7a. Ramoneda entgegnet, dass die Eins und das Ding als vorgestellte verschieden seien, wenn sie auch sachlich dasselbe seien. Unter dem: „als vorgestellte" (*formaliter*) meint er, dass sie im Denken verschieden seien; folglich seien auch die Principien der Zahlen-Einheit und des Dinges im Denken verschieden. Soncinas sagt, dass Aristoteles in seiner Metaphysik Buch 4. Kap. 2, woher dieser Grund entnommen sei, nicht von der Zahlen-Einheit spreche, sondern von der metaphysischen Einheit. Allein auch jene Zahleneinheit ist transscendent und der Eigenschaft (*species*) kann keine sachliche Einzelheit gegeben werden, ausser der Zahleneinheit. — Man könnte wohl auch statt aller entgegengesetzten Aussprüche aus dem Grunde, durch welchen sie sich von mir unterscheiden, entgegnen, dass das Ding zwar durch seinen Seinsinhalt

Eins der Zahl nach werde, aber nicht durch seinen ganzen Seinsinhalt. Allein dem steht entgegen, dass auch der andere Theil in sich einer der Zahl nach ist, und wenn daher die inneren Principien der Eins und des Dinges von einander so verschieden wären, wie das Ganze und der Theil, so würde auch folgen, dass auch die Eins und das Ding sich wie das Ganze und der Theil unterscheiden würden und dass sogar das Ding der Eins noch etwas hinzufügen würde. Ich habe in dieser Weise eingehender von diesem Grunde gesprochen, damit man besser erkenne, welche Ausflüchte ein Jeder versucht.[12])

§ 7[b]. Erstens: Dieselben Principien eines Dinges, welche bei dem Dinge als allgemeinem allgemeine sind, sind bei demselben als einzelnem, einzelne. Nun ist der ganze Seinsinhalt des allgemeinen Princip bei dem allgemeinen Dinge, also u. s. w. — Der Obersatz wird hier vermittelst der Analogie wahrscheinlich gemacht. Zweitens wird er bewiesen, weil die allgemeinen Principien sich von den einzelnen nur dadurch unterscheiden, dass sie von vielen einander ähnlichen Einzelnen abgenommen worden sind. Dies ist der Grund des Stahl. Drittens sagt Durandus, dass das Allgemeine und das Einzelne sich nicht sachlich unterscheiden; also haben sie dieselben Principien; also wenn der ganze Seinsinhalt das Princip des Allgemeinen ist, so ist er auch das Princip des Einzelnen.[13])

§ 8. Es giebt viertens z. B. im Socrates eine Natur die innerlich in Bezug auf ihn bestimmt ist, was Soncinas zugesteht und zwar ausserhalb des Verstandes; und wenn er dies leugnet, so würde es gegen die Thomisten ein vollständiges Allgemeines in den Dingen geben. Auch der Scotist Bassolius sagt, dass in den Dingen es blos ein Allgemeines der Möglichkeit nach gäbe, nämlich die Natur des Einzelnen so weit sie vorgestellt wird, welche mit ähnlichen Naturen verglichen werden kann. Sollte es nun auch weiter noch eine unbestimmte Natur im Socrates geben? Wenn dies nicht der Fall ist, so ist klar, dass die Natur des Sokrates sich selbst zu einer einzelnen macht; wäre aber noch eine unbestimmte vorhanden, so gäbe es zugleich eine bestimmte und eine unbestimmte menschliche Natur im Socrates. Auch weicht Soncinas dem nicht aus, indem er sagt, dass das bestimmte und unbestimmte nur etwas Verschiedenes im Verstande sei.

So erhellt also, dass in der Sache die Natur durch sich selbst bestimmt ist, und nicht durch etwas ihr Hinzugefügtes.[14])

§ 9. Fünftens unterscheidet sich ein Wesentliches, z. B. die Menschheit des Socrates in sich entweder der Zahl nach von der Menschheit des Plato, wenn man nämlich das davon abtrennt, was deren Natur noch ausser der Menschheit hinzugefügt ist, oder sie unterscheidet sich von letzterer nicht. Wenn sie innerlich sich der Zahl nach unterscheidet, so macht sie sich selbst zu einer einzelnen; wo nicht, so folgt, dass der Menschheit des Socrates und Plato an sich der Zahl nach dasselbe sind. Und sofern die Natur mit einer andern Natur verglichen werden kann, so könnte sie auch mit einem Hinzugefügten verglichen werden. Indess lass ich dies jetzt bei Seite.[15])

§ 10. Der Gründe für das Gegentheil sind nur wenige und von geringem Gewicht. Man sagt I.: Das, was das Einzelding sachlich bildet, bildet es nicht auch im Denken. Nun bildet der Seinsinhalt das Einzelding nur sachlich, also u. s. w. — Ich antworte mit Verneinung des Obersatzes, weil das Sachliche und das Formale des Einzeldings, oder die Eigenschaft und das Einzelding, nicht sachlich verschieden sind. Man sagt II.: Wenn das Wesen an sich des Daseins entbehrt und es nicht mit befasst, so folgt, dass das Wesen an sich unbestimmt ist; nun ist das erstere wahr, weil das, was zu dem Gegentheil etwa gehören und unter dasselbe subsumirt werden kann, nicht jenes befassen kann. Aber das Wesen kann ohne das Dasein bestehen und vorgestellt werden. Also, u. s. w. — Ich antworte: Das Wesen gilt entweder als das, wie es im Vorstellen ist und als der Begriff des Was; dann ist es allerdings nicht das Dasein von diesem Begriffe des Wesens; oder das Wesen gilt als das, wie es in dem Dinge selbst enthalten ist; dann bestreite ich, dass es ohne Dasein bestehen könne. Man sagt III.: Die dem Wesen eigenthümliche Einheit, nämlich die formale, oder die Art betreffende ist weniger, als die Einheit der Zahl; deshalb kommt den Einzeldingen letztere nicht an sich zu, da ihr vielmehr das Gegentheil davon an sich zukommt. — Ich antworte darauf, dass ich den Vordersatz über die Einheit ausserhalb des Vorstellens bestreite. — Es sind dies meistens die Gründe des Socinas Buch 7 Metaph., qu. 31. Er

entnimmt auch einen Einwurf aus den Accidenzen, welche, als blos durch die Zahl verschieden nicht zugleich in demselben Unterliegenden sein können, was indessen falsch ist. Auch entnimmt er einen Einwurf aus den ausgesonderten Theilen des Stetigen. Allein ich habe die Accidenzen und die unvollständigen Dinge von meiner Untersuchung ausgeschlossen.[16])

§ 11. Die zweite Ansicht nahm an, dass die Verneinungen das Princip der Einzeldinge seien. Ob es indess Jemand gegeben hat, der diese Ansicht vertheidigt hat, möchte ich bezweifeln, es müsste denn vielleicht einer von den unbekannteren Nominalisten sein. Um so verdächtiger ist also, wenn Bassolius von Einigen berichtet, welche als Princip des Einzeldings das Dasein mit doppelter Verneinung angegeben hätten, da dies sehr unwahrscheinlich ist und sich kein Sinn damit verbinden lässt. Ausserdem sollen Andere, welche er erwähnt, das Dasein nicht damit verbunden haben. Auch Bassolius selbst widerlegt diese Behauptungen in Bezug auf das Dasein und die Verneinungen und zwar jede für sich, als wenn es zwei verschiedene Ansichten wären. Indess dürfte der Vertheidiger dieser Ansichten kaum ein ganzer Nominalist sein, denn die Urheber dieser Ansichten nehmen vorweg an, dass das Allgemeine mehr ein Ding sei, als das Einzelne. Wie es sich aber auch mit dem Urheber der doppelten Verneinung verhalten mag, so kann man doch seinen Ausspruch dahin verstehen, dass man von der höchsten Gattung, mittelst deren näherer Bestimmung durch die Unterschiede, zu den niederen Gattungen und von da zur untersten Art herabsteigt. Da man nun von da nicht weiter könne, so sei diese Verneinung eines weitern Herabsteigens das innerlich Wirkliche des Einzeldinges. Dieser Ausspruch über das Einzelding gleiche sonach dem des Occam über den Punkt, welcher in der Logik, bei dem Prädicate der Grösse und im Traktat über das Abendmahl nach Angabe des Pererius Buch 10, Cap. 5 sagt, die Fläche sei nichts Anderes, als der Körper mit der Verneinung seiner Ausdehnung der Tiefe nach, und die Linie der Körper noch ausserdem mit der Verneinung der Ausdehnung der Breite nach und der Punkt der Körper auch noch mit der Verneinung der Ausdehnung der Länge nach. Sonach ist die erste Verneinung der weiteren Unterabtheilung gleichsam das allgemeine

Princip des Einzeldinges und die zweite Verneinung wäre die der Identität mit einem anderen Dinge, welche bewirkt, dass dieses Einzelding von jedem anderen wahrhaft unterschieden ist.[17])

§ 12. Ueber diese Ansicht spricht auch Mercenarius in seiner *Dilucidatio de principio individui.* Theil I, Cap. 2 und weitläufig Bassolius Buch 2 Sentent. § 12 qu. 4 artic. I. Ihr Fundament ist, dass nach ihrer Ueberzeugung kein Positives gesetzt werden könne. Allein sie bemerkten nicht, dass die Natur sich selbst vereinzeln kann. Sie können leicht bekämpft werden, und zwar folgendermaassen: Das Einzelding wird entweder ausserhalb des Denkens durch Verneinungen gebildet, oder innerhalb des Denkens. Ist das letztere der Fall, so thut ihre Entgegnung nichts zur Sache; ist ersteres der Fall, so frage ich, wie kann ein positives Ding aus Verneinungen gebildet werden? Ausserdem kann auch die Verneinung nicht die den Einzelnen zukommenden Accidenzen hervorbringen. Ferner ist jede Verneinung die Verneinung eines Positiven, sonst ist sie blos eine Verneinung in Worten. Nun sollen Socrates und Plato zwei Einzeldinge sein; dann ist das Princip des Socrates die Verneinung des Plato und das Princip des Plato die Verneinung des Socrates; somit ist nirgends ein Positives, auf welchem man Fuss fassen kann. Weitere scharfsinnige Entgegnungen sind bei Bassolius einzusehen.[18])

§ 13. Die dritte Ansicht ging dahin, dass das Dasein das Princip des Einzeldinges sei. Diese Ansicht soll nach Fr. Murcia in dessen 2. Sent. d. 3 von einem gewissen Karthäuser aufgestellt sein und ob dies Dionisius Rökelius gewesen, kann ich nicht sagen. Allerdings ist es gewiss, dass dieser zu den Sentenzen von Lombardus eine Schrift verfasst hat; Fonseca schreibt in seiner Metaphysik Buch V cap. 6 qu. 2 § 1 dies dem Nicolaus Bonetus zu, welcher diese Ansicht 8. Metaph. c. 1. vertheidigt. Diese Ansicht kann in zwiefachem Sinne verstanden werden, theils so, dass das wirkliche Dasein ein Zustand ist, welcher die Sache von innen zur einzelnen macht und welcher Zustand von dem Wesen seitens der Sache verschieden ist; ist dies der Sinn dieser Ansicht, so kann sie durchaus nicht vertheidigt werden, wie sich gleich ergeben wird. Unterscheidet sich aber das Dasein

von dem Wesen blos im Denken, so trifft diese Ansicht mit der meinigen zusammen und drückt ausserdem auch aus, in welcher Hinsicht das Wesen das Princip der Vereinzelung ist; und so verstehe ich den vortrefflichen Scherzer, meinen Lehrer, dem ich die höchste Achtung zolle in dem, was er zu qu. 43. des metaphysischen Breviariums des Eustachius von St. Paolo sagt.[19])

§ 14. Ich habe mich daher hauptsächlich nur gegen die Vertheidiger der ersten Meinung zu richten, welche Scotus sent. 2. d. 3. qu. 3 und sein Anhänger Bassolius ebendaselbst qu. 4. art. I. f. 179 widerlegt. Meine Gründe sind: I. Wenn das Wesen und das Dasein in Bezug auf die Sache dasselbe sind, so folgt, dass das Dasein im Sinne meiner Gegner nicht das Princip der Vereinzelung sein kann; nun ist aber das erstere wahr, folglich auch das zweite. — Den Untersatz beweise ich von Grund aus folgendermaassen: Alles, was sachlich von einander verschieden ist, kann von einander getrennt werden. Nun können aber das Dasein und das Wesen nicht von einander getrennt werden, also u. s. w. — Das was gegen den Obersatz Capreolus I. d. 8. qu. I. und Cajetan in seiner Schrift über das Seiende und das Wesen qu. 11. sagen, ist nicht erheblich. Der Untersatz wird bewiesen, weil von der Sache theils das Wesen nicht weggenommen werden kann, theils das Dasein nicht.[20])

§ 15. Jenes beweise ich so: Alles was weggenommen wird, besteht, nachdem das, von dem es weggenommen wird, abgetrennt worden; denn die Wegnahme wird als eine Handlung in Bezug auf das, von dem es weggenommen wird, definirt; also besteht das Wesen, wenn das Dasein abgetrennt worden, welches es einschliesst. Die Gegner bestreiten, dass das Dasein von dem Wesen weggenommen werden könne; die lange Reihe derselben kann man einsehen bei Peter von Posnania, einem Scotisten, Buch I. sent. dist. 36. qu. unic. Seite 976. Allein ich sage dagegen: Das Wesen nach Abtrennung des Daseins ist entweder ein sachliches Ding, oder nichts. Ist es nichts, so hat es entweder nicht zu den geschaffenen Dingen gehört, was widersinnig ist, oder es ist von dem Dasein nicht unterschieden gewesen, was ich behaupte. Ist es aber ein sachliches Ding, so ist es entweder ein blos mögliches oder ein wirkliches Ding. Unzweifelhaft ist es dann ein

blos mögliches, denn es kann nur durch das Wesen ein wirkliches Ding werden, welches Dasein ich jedoch als abgetrennt vorausgesetzt habe. Wenn also das Wesen nur ein blos mögliches ist, so sind alle Wesen die erste Materie, denn zwei blos mögliche Wesen unterscheiden sich nicht, und zwar auch nicht in Beziehung auf die Wirklichkeit, da diese Beziehung keine sachliche ist, weil die Beziehung nur auf das mögliche Ding geht. Wenn also die Wesen nicht von der Materie verschieden sind, so folgt, dass die Materie allein den wesentlichen Theil bildet und die Dinge der Art nach nicht verschieden sind, z. B. das Wesen des Thieres von dem Wesen des Menschen; denn keines von beiden hat die Form an sich, welche das Princip der Unterscheidung der Arten ist und folglich unterscheiden sich zwei mögliche Wesen nicht von einander. Sagt man aber, dass sie durch ihre Beziehung auf die Ideen sich unterscheiden, so ist dies keine sachliche Beziehung, denn sie wären dann eine Accidenz in Gott. Ueber den Unterschied des Wesens und des Daseins sehe man den Posnanienser am angeführten Ort; ferner den Soncinas Buch 4. Metaph. qu. 12 und Buch 9. qu. 3; ferner Fonseca IV. Met. qu. 4; ferner Pererius Buch 6. cp. 14. Das Dasein als Princip der Vereinzelung bestreitet Bassolius am angeführten Orte; ferner Soncinas 7. Met. qu. 32; ferner Ramoneda gegen Thomas *de Ente et Essentia* S. 399. 21)

§ 16. An vierter und letzter Stelle bietet sich zum Kampfe die Diesheit des Scotus, welche er aufgestellt hat in 2. sent. d. 3. qu. 6 und nach Angabe des Zabarella in dem Buche *de Constitutione individui* c. 8; ferner im Quodlibet qu. 2. art. 3. und im Commentar zur Metaphysik V. t. 12. und welche Diesheit seine Schüler auf seinen Schwur um die Wette vertheidigt haben (wie Mercenarius in seiner Antwort auf den Angriff gegen seine Meinung Seitens eines gewissen Scotisten erwähnt). Von diesen Schülern ist einer der ältesten, weshalb man sich getrost auf dessen Auslegung verlassen kann, Johann de Bassolis, welcher den Scotus selbst gehört hat und welcher vielleicht noch früher als Occam zu setzen ist, weil er dessen Aussprüche gegen Scotus nirgends widerlegt. 22)

§ 17. Nun ist es aber bekannt, dass Scotus einer der äussersten Realisten gewesen ist, weil er annahm, dass

die Allgemeinheiten eine wahre Wirklichkeit ausserhalb des Verstandes hätten, während Thomas behauptete, dass ihre Form nur von dem Verstande herkomme. Damit Scotus aber nicht in die Ansicht geriethe, welche Aristoteles dem Plato zuschreibt, so hat er, um sich gegen diesen Irrthum zu verwehren, einen formalen Unterschied aufgestellt, wonach das Allgemeine zwar auch vor der Thätigkeit des Verstandes, aber doch in Beziehung auf den Verstand bestehe. Durch diesen formalen Unterschied glaubte er, dass sich die Gattung von dem Unterschied der Arten unterscheide und folglich auch der Unterschied der Einzelnen von der Art. Da er nämlich dies im Voraus angenommen hatte, sei es, seines Widerspruchsgeistes wegen oder weil er die Meinung des Thomas für unerklärbar und die Meinung der Nominalisten für unglaublich hielt, so war es nothwendig, dass die Einzeldinge aus den allgemeinen und einer gewissen Zuthat entstünden. Da nun die Gattung zur Art sich verhält, wie die Art zu dem Einzelding, so schloss er, dass so wie dort ein Unterschied der Art bestehe, so auch hier ein Unterschied der Einzeldinge bestehe.[23])

§ 18. Diesen Einzelunterschied nannte er, um die Autorität des Aristoteles zu beseitigen, die Materie des Ganzen; denn, sagte er, es besteht eine Form des Ganzen, z. B. die Menschheit als das vom Menschen Abgetrennte und dieser steht gegenüber die Materie des Ganzen, nämlich die Diesheit; und es besteht ferner eine Form des Theiles, wie die vernünftige Seele, welcher der Körper als die Materie des Theiles gegenübergestellt wird. Allein dies will nichts sagen; denn wenn die Diesheit die Materie des Ganzen ist, so muss sie mit der Menschheit, als der Form des Ganzen den concreten Menschen bilden. Nun soll aber jene Diesheit diesen einzelnen Menschen bilden; es müsste also dann noch eine andere Materie des Ganzen bestehen, welche den Menschen überhaupt bildete. Ich lasse dabei unerwähnt, dass jene Diesheit vielmehr eine Form ist, denn sie zieht zusammen und sondert. Wenn übrigens, wie die Meisten der Aelteren behaupten (man sehe Perer. Buch 6. cap. 6.), das Was der Sache nach bei Aristoteles blos in der Form enthalten ist und die Materie also blos das ist, was die Form trägt, so sind die Form des Ganzen und des Theiles bei Aristoteles ein und dasselbe.

Man sehe Mercenarius am angeführten Ort cap. 5. und dessen ganze Apologie; auch Zabarella am angeführten Ort cap. 8 und 10.[24])

§ 19. Das Dasein lässt Scotus nicht zu, obgleich er es im Denken von dem Wesen sondert; denn bei ihm hat die Art, nach Abtrennung der Diesigkeit Dasein. Von den Neueren vertheidigen den Scotus Peter Fonseca, obgleich er von Murcia als meine Ansicht theilend angeführt wird; man sehe Metaph. c. 6. qu. 5. und Eustachius von St. Paolo am angeführten Orte. Umgekehrt wird, was zu verwundern ist, Suarez von Manchen zu den Anhängern des Scotus gerechnet, weil er in der Disput. metaph. 5. Sectio 11 N. 16 behauptet, dass das Einzelding etwas zu der gemeinsamen Natur hinzufüge, was man im Denken davon unterscheiden könne. Allein die letzten Worte verscheuchen diese Wolke leicht, denn die Meisten geben zu, dass das Unterscheidende der Einzeldinge durch die Verstandesthätigkeit erlangt werde; sollten also deshalb Fr. Oviedo und Aehnliche Scotisten sein? Ich werde also zunächst die Grundlagen von des Scotus Ansicht darstellen und auflösen; und demnächst sie durch meine Hülfsmittel bekämpfen.[25])

§ 20. Der erste für Scotus beigebrachte und von ihm selbst nach Pererius L. 6 c. 10 aufgestellte Grund ist: Jede Einheit folgt einem gewissen Seinsinhalt; folglich thut dies auch die Zahleneinheit; deren Seinsinhalt ist aber nicht der, welcher in der Art befasst ist, folglich ist hier etwas hinzugefügt, nämlich der Unterschied des Einzelnen. — Ich antworte: Die Einheit folgt dem Seinsinhalt im Begriffe, in der Sache sind sie beide dasselbe; und der Seinsinhalt des Einzelnen ist von dem Seinsinhalt der Art sachlich nicht verschieden. Der zweite Grund lautet: Die Art wird nicht durch die Form oder den Stoff oder durch die Accidenzen u. s. w. zusammengezogen, also bleibt dafür nur die Diesigkeit übrig. — Ich antworte: Dann würde sie durch nichts zusammengezogen, weil die Diesigkeit nur im Verstande besteht und nicht ausserhalb desselben. Ein dritter Grund lautet: Was sich unterscheidet, unterscheidet sich durch etwas zunächst Unterschiedenes. Folglich unterscheiden sich Socrates und Plato durch einen letzten Unterschied, nämlich durch die Diesigkeit. — Ich antworte, dass ich das, was sich

unterscheidet, beschränke; erst wenn sie nicht selbst zunächst verschieden sind und sich von einander unterscheiden, unterscheiden sie sich durch etwas zunächst Unterschiedenes. Ich bestreite also den Untersatz.[26])

§ 21. Der vierte Grund lautet: Die Art vereinzelt die Gattung durch den Art-Unterschied, folglich vereinzelt das Einzelding die Art durch den Einzel-Unterschied. — Ich antworte, dass ich das Dasein der Gattung und Art ausserhalb des Verstandes bestreite. Der fünfte von Fonseca am angeführten Ort erwähnte Grund lautet: Die Einzeldinge stehen unter einer gewissen einheitlichen Natur, folglich befassen sie etwas zunächst von einander Unterschiedenes. — Ich antworte wie vorher. Der sechste Grund lautet bei Fonseca: Das Einzelding geht durch seinen Unterschied über die Art hinaus, folglich besteht ein solcher Unterschied. — Ich antworte wie vorher. Siebentens sagt Bassolius: Die Natur der Art hat in sich eine Einheit, die kleiner ist, als die Einheit des Einzelnen und sachlich eine von ihr verschiedene; also u. s. w. — Ich antworte, dass ich den Obersatz bestreite. Der Beweis folgt später. Mit dem dritten Grunde hat vorzüglich Suessanus, Dilucidat Buch 5, den Zinara und Mercenarius bekämpft; bei letzterem sehe man Kp. 5. am angeführten Ort. Indess ist keiner von ihnen diesen Argumenten in dem obigen Sinne entgegengetreten, weil sie sich auf andere Grundlagen stützten.[27])

§ 22. Ich führe nun gegen Scotus folgende Beweise: I. Wenn die Gattung und die Art nur im Denken unterschieden werden, so giebt es keine individuellen Unterschiede; nun ist der Vordersatz wahr, also u. s. w. — Der Obersatz ist klar, denn auch die Art und der Einzel-Unterschied werden nur im Denken unterschieden. Der Untersatz wird folgendermaassen bewiesen: 1) Was schon vor der Thätigkeit des Verstandes verschieden ist, ist trennbar; aber die Gattung und die Art-Unterschiede können nicht getrennt werden. Denn wenn auch Scotus an manchen Stellen behauptet, dass Gott vielleicht vermöge es zu machen, dass das Allgemeine ausserhalb des Einzelnen bestehe und ebenso die Gattung ausserhalb der Art, so halte ich dies doch für widersinnig, weil man dann keine erschöpfende Eintheilung aufstellen könnte; denn dann gäbe es auch ein Geschöpf, was weder ver-

nünftig, noch unvernünftig wäre; und ebenso gäbe es dann auch eine Bewegung, die weder gerade aus, noch schief ginge. 2) Die höheren Unterschiede werden von den niederen ausgesagt; so sagt man z. B.: Diese Vernünftigkeit ist Vernünftigkeit; folglich befasst der Art-Unterschied in sich den Unterschied der Gattung, folglich ist jener nicht etwas von der Gattung Verschiedenes; denn die Gattung enthält zu ihrem eignen Unterschied auch noch den Unterschied der höheren Gattung, zu der sie gehört. Und so kann man weiter schliessen bis zur höchsten Gattung und da man einmal anhalten muss, so sagt Aristoteles: Das Ding werde von seinen Unterschieden ausgesagt. Man sehe einiges hierüber bei Soncinas Buch VII. qu. 36 und 37.[28])

§ 23. Mein zweiter Beweis lautet: Wenn die Allgemeinheiten nicht vor dem Trennen des Verstandes bestehen, so giebt es auch vor demselben keine Verbindung des Allgemeinen mit dem, dem Einzelnen Angehörenden; denn wenn nicht alle Glieder einer Verbindung sachlich sind, so ist auch die Verbindung selbst keine sachliche; nun ist der Obersatz wahr, folglich u. s. w. — Der Untersatz wird so bewiesen: Alles, was vor der Verstandeshandlung sachlich von dem andern unterschieden ist, so dass keines von beiden ein Theil des andern, sei es als Ganzes, oder eines Theiles desselben, ist, kann von dem andern getrennt werden; denn bei den durchaus verschiedenen Dingen bedarf keines des andern zu seinem Dasein. Folglich kann deren Trennung durch die unbeschränkte Macht Gottes geschehen und nur der Theil ist von dem Ganzen einfach untrennbar, wenn das Ganze bestehen bleiben soll. Dieser Beweis des Untersatzes beruht darauf, dass es sonst eine Linie gäbe, die weder gerade, noch krumm wäre, was ganz unsinnig wäre. Man sehe Ruv. Logik, *de universalib*. qu. 4.[29])

§ 24. Wenn es keine formale Unterscheidung giebt, so fällt die Diesigkeit; nun ist der Obersatz wahr, also u. s. w. — Ehe ich hier den Beweis näher entwickele, ist Einiges über diese Unterscheidung vorauszuschicken. Es können dazu eingesehen werden Stahl's *Compendium metaphy. c.* 23; Soncinas I 7 qu. 35; der Posenanier I *sent, d.* 34., *dubia* 64. Diese Unterscheidung wird gewöhnlich dem Scotus zugeschrieben, als eine

mittlere zwischen der sachlichen und der blos im Denken geschehenden Unterscheidung und seine Anhänger sind davon Formalisten genannt worden. Scotus glaubt, dass in dieser Weise die Attribute innerhalb der göttlichen Wesen sich unterscheiden, so wie, dass die persönlichen Beziehungen sich so von dem Wesen unterscheiden; ferner soll sich so unterscheiden das Was der Dinge sowohl gegen einander, wie von dem im Sein erkannten Gotte; ebenso die höheren Prädikate von den niederen, ferner die Gattung von den Unterschieden und die Wesenheit von dem Dasein. Rhada erläutert diese Unterscheidung dahin, dass sie zwischen zwei Wirklichkeiten oder Formalitäten statt finde, welche in dem Subjekt ein und dasselbe sind, aber verschieden in Bezug auf den Verstand. Diese formalen Unterschiede sind von den Unterscheidungen des Verstandes dadurch unterschieden, dass letztere zuvor eine wirkliche Verstandeshandlung erfordern. Indess sind die Anhänger dieser Meinung auffallend verlegen nud nicht sich gleich bleibend, wenn von diesen Unterscheidungen wirklich Gebrauch gemacht werden soll. Denn wenn die Diesigkeit von der Art sich nur dadurch unterscheidet, dass sie geeignet ist, den Verstand zur Unterscheidung anzuregen, wie schlecht passt sie da als Princip der Einzelheit, weil man sie mit Abhaltung des Verstandes aufsuchen soll? Offenbar muss also etwas Grösseres unter den Worten dieser Anhänger verborgen sein. Allein es ist, was es auch sein mag, etwas Widersinniges, denn so wie zwei Dinge, auch mit Abhaltung des Verstandes, sich unterscheiden, so sind beide nicht ein und dasselbe. [30])

§ 25. Der Posnanier erläutert diese Formalitäten dahin, dass es Begriffe, die sich auf etwas Gegenständliches beziehen und die durch den Verstand erfassbaren Verhältnisse seien, oder diese Formalitäten seien die Sache mit Beziehung auf die formalen Begriffe im Verstande. Allein dies will nichts sagen; denn der formale Begriff gründet sich vielmehr auf einen den Gegenstand betreffenden Begriff und wenn sich daher der gegenständliche Begriff nur auf einen formalen gründete, so gäbe es einen Cirkel und indem beides auf einander gegründet würde, würde keines von beiden begründet sein und beides würde verschwinden. Ferner bezöge sich jenes durch den Verstand erfassbare Verhältniss entweder auf

den göttlichen Begriff oder auf die Ideen, wo aber diese Beziehung keine sachliche würde, da das Accidens nicht in Gott fällt; also bliebe für diese formale Unterscheidung nichts von Seiten der Sache; oder jenes Verhältniss bezöge sich auf das, wie sie sagen, erschaffene Wort des Verstandes. Allein wenn jeder erschaffene Verstand weggenommen würde, so würde auch jene Beziehung wegfallen und die Sachen würden doch zu einzelnen werden; also dann durch sich selbst vereinzelt werden. Dazu kommt, dass, wenn jenes Verhältniss ein sachliches wäre, es seine Diesheit haben müsste; denn es wäre dann ein einzelnes, und so ginge es ohne Ende fort. Ausserdem ist es ein Verhältniss zu der blos möglichen Sache, oder zu dem im Verstande vorhandenen Begriffe, welcher ein Dasein heben kann und sagt man, dass diese Beziehung formaliter von dem Begriffe verschieden sei, so frage ich wieder ohne Ende nach dem Verhältniss dieses Verhältnisses; denn es würde selbst der Beziehung zum Verstande bedürfen. [31])

§ 26. Viertens bleibt dann unerklärlich, wie die Accidenzen des Einzeldings von der Diesheit entstehen, während nach meiner Ansicht diese sich sehr leicht erklären, weil es Anlagen der Materie zur Form giebt, aber keine Anlagen der Art zu der Diesheit. Man sehe Herveus Quodlib. 3 qu. 9 gegen Scotus bei Perrera am angeführten Ort und Scaliger's Exercitien 307 zu Cardanus N. 17. Und so habe ich mit Hülfe Gottes die Untersuchung der allgemeinen Ansichten beschlossen. [32])

Folgesätze.

I. Die Materie hat von sich selbst eine seiende Wirklichkeit.

II. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Materie und die Quantität sachlich dasselbe sind.

III. Die Wesentlichkeiten der Dinge sind wie die Zahlen.

IV. Die Wesentlichkeiten der Dinge sind nicht ewig, ausgenommen, so, wie sie in Gott sind.

V. Es ist möglich, dass die Dimensionen durchdrungen werden können.

VI. Die Seele des Menschen ist nur eine; sie

befasst der Möglichkeit nach die vegetative und die empfindende Seele.

VII. Ich möchte annehmen, dass die dem Tyrannen Phalaris zugeschriebenen Briefe untergeschoben sind, denn die Sicilianer waren Dorischen Stammes, während diese Briefe im Attischen Dialekt abgefasst sind. Auch war letzterer Dialekt zur Zeit des Phalaris härter, wie z. B. dies die Schriften des Thucidides zeigen, während jene Briefe nach dem Zeitalter des Lucian schmecken. Da, wo der Verfasser die Verbrennung des Perillus schildert, verräth er sich sicherlich als einen Declamator.[33])

II.

Gedanken

über

das Wissen, die Wahrheit und die Ideen[34)]

1684. (*Erdmann*, Seite 79.)

Da gegenwärtig ausgezeichnete Männer über wahre und falsche Ideen verschiedener Meinung sind und dieser Gegenstand für die Erkenntniss der Wahrheit von grosser Bedeutung ist und selbst Descartes hier nicht überall genügt, so möchte ich mit wenig Worten meine Ansicht über den Unterschied und die Kennzeichen der Ideen und des Wissens darlegen. Das Wissen ist entweder dunkel oder klar; und das Klare entweder verworren oder deutlich und das Deutliche entweder nicht-angemessen oder angemessen, und das Angemessene entweder symbolisch oder anschaulich. Das Wissen, welches zugleich angemessen und anschaulich ist, ist das vollkommenste.[35)]

Das dunkle Wissen ist eine Vorstellung, welche nicht zureicht, die vorgestellte Sache zu unterscheiden; z. B. wenn ich mich zwar einer einmal gesehenen Blume oder eines einmal gesehenen Thieres entsinne, aber nicht in so genügender Weise, dass ich das Vorgezeigte wiedererkennen und von einem benachbarten unterscheiden könnte;

oder wenn ich an ein Wort denke, was in der Schule nur wenig erklärt worden ist, z. B. an die Entelechie des Aristoteles, oder an die Ursache, wie sie für den Stoff, die Form die wirkende und den Zweck gemeinsam gilt, oder an ein anderes der Art, von dem man keine bestimmte Definition inne hat. Dadurch wird auch der Satz dunkel, der eine solche Vorstellung enthält. Klar ist daher ein Wissen, wenn ich es so inne habe, dass ich die vorgestellte Sache erkennen kann. Die klare Vorstellung ist nun wieder verworren oder deutlich. Verworren ist sie, wenn ich die zur Unterscheidung der Sache von anderen hinreichenden Merkmale einzeln nicht aufzählen kann, vorausgesetzt, dass die Sache solche Merkmale und Bestimmungen wirklich hat, in welche ihre Vorstellung aufgelöst werden kann. So erfasst man zwar hinreichend klar die Farben, die Gerüche, die Geschmäcker und andere besondere Sinnesgegenstände; aber nur auf das blosse Zeugniss der Sinne, und nicht durch auszudrückende Merkmale. Deshalb kann man auch einem Blinden nicht erklären, was roth ist und auch Anderen kann man dergleichen nur deutlich machen, dass man sie zur gegenwärtigen Sache hinführt und so bewirkt, dass sie entweder dasselbe sehen, riechen oder schmecken, oder dass man sie wenigstens an eine frühere ähnliche Empfindung erinnert, obgleich es gewiss ist, dass die Vorstellungen dieser Eigenschaften zusammengesetzt sind und aufgelöst werden können, da sie ihre Ursachen haben. In ähnlicher Weise sieht man, dass Maler und andere Künstler sicher erkennen, was an einem Kunstwerk recht oder fehlerhaft gemacht ist, aber oft, ohne dass sie einen Grund für ihr Urtheil angeben können; wo sie dann auf Befragen sagen, dass in dem Werke, was ihnen missfällt etwas, sie wüssten selbst nicht, was, fehle. Dagegen ist die Vorstellung deutlich, welche der Münzwardein vom Golde vermittelst der Merkmale und Proben hat, und welche genügen, um die Sache von allen anderen ähnlichen Körpern zu unterscheiden. Dergleichen deutliche Vorstellungen pflegt man von solchen Vorstellungen zu haben, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, wie z. B. die Vorstellungen der Zahl, der Grösse, der Gestalt; ebenso von vielen Seelenzuständen, wie von der Hoffnung, der Furcht, kurz von allen Dingen, von welchen man die Namens-

Definition inne hat, welche nur in der Aufzählung der hinreichenden Merkmale besteht. Doch giebt es auch eine deutliche Vorstellung von undefinirbaren Begriffen, wenn solche ursprünglich oder ihr eignes Merkmal sind, d. h., wenn der Begriff nicht aufgelöst werden kann und nur durch sich selbst verständlich ist, folglich weiterer Erfordernisse nicht bedarf. Da indess bei zusammengesetzten Begriffen die einzelnen Merkmale, welche den Begriff bilden, mitunter zwar klar, aber doch verworren gewusst werden, wie z. B. die Schwere, die Farbe, das Scheidewasser und andere, welche zu den Merkmalen des Goldes gehören, so ist eine solche Erkenntniss des Goldes zwar deutlich, aber doch nicht angemessen.[36]) Wenn aber alles, was in einer deutlichen Vorstellung enthalten ist, wieder deutlich gekannt wird, oder wenn die Auflösung des Begriffs bis zu Ende geführt worden ist, so ist dies Wissen angemessen.

Ich weiss nicht, ob man ein vollkommenes Beispiel einer solchen Vorstellung geben kann; doch nähert sich die Vorstellung der Zahlen derselben sehr. Meistentheils, namentlich bei längeren Auflösungen, hat man nicht die ganze Natur der Sache im Auge, sondern bedient sich statt der Sachen der Zeichen, deren Erklärung man in den betreffenden Fällen der Kürze halber unterlässt, indem man weiss, oder meint ihrer mächtig zu sein. Wenn ich z. B. an ein Tausendeck oder an ein Vieleck von tausend gleichen Seiten denke, so betrachte ich nicht immer die Natur der Seite, der Gleichheit und der Tausend (oder der Cubikzahl von der Zehn), sondern gebrauche in Gedanken diese Worte (deren Sinn wenigstens dunkel und unvollständig der Seele vorschwebt) statt der Vorstellungen, die ich von ihnen habe, weil ich mir bewusst bin, dass ich die Bedeutung dieser Worte kenne, deren Erklärung aber für das Urtheilen jetzt nicht nöthig habe. Eine solche Erkenntniss pflege ich eine blinde oder auch eine symbolische zu nennen und solche gebraucht man auch in der Algebra und Arithmetik, ja beinahe überall. Auch kann man, wenn der Begriff sehr zusammengesetzt ist, nicht alle in ihm enthaltenen besonderen Begriffe gleichzeitig denken; da aber, wo dies doch angeht, oder wenigstens so weit, als es angeht, nenne ich die Erkenntniss eine anschauliche. Von einem deutlichen ursprünglichen Begriff giebt es keine andere Erkenntniss, als eine an-

schauliche, während das Denken der zusammengesetzten Begriffe meistentheils nur ein symbolisches ist. [37])

Hieraus erhellt schon, dass man auch die Vorstellungen von den Dingen, die man deutlich erkennt, nur so weit erlangen kann, als man das anschauliche Denken benutzt. [a]) Auch trifft es sich oft, dass man fälschlich meint, Vorstellungen von Dingen in der Seele zu haben, wenn man fälschlich annimmt, dass man gewisse Begriffe, die man hierbei benutzt, sich schon erläutert habe. Auch ist es nicht richtig, oder wenigstens zweideutig, wenn Manche sagen, dass man über einen Gegenstand nur dann etwas sagen und dabei das, was man sagt, verstehen könne, wenn man dessen Idee habe; denn oft kennt man doch die einzelnen dabei gebrauchten Worte, oder entsinnt sich, sie früher gekannt und verstanden zu haben; aber weil man mit dieser blinden Erkenntniss sich begnügt und die Auflösung der gebrauchten Begriffe nicht hinreichend verfolgt, so bleibt oft der Widerspruch unbemerkt, welchen der zusammengesetzte Begriff etwa enthält. [b]) Zu dieser genauen Betrachtung gab mir schon früher der Beweis für das Dasein Gottes Anlass, welcher längst unter den Scholastikern berühmt und auch von Descartes erneuert worden ist, und welcher so lautet: Alles, was aus der Vorstellung eines Gegenstandes, oder aus seiner Definition sich ergiebt, kann von demselben ausgesagt werden. Nun folgt aus der Vorstellung Gottes (als eines vollkommensten Wesens, oder eines solchen, über welches ein grösseres nicht vorgestellt werden kann) auch sein Dasein. (Denn das vollkommenste Wesen enthält alle Vollkommenheiten, unter deren Zahl auch das Dasein enthalten ist); folglich kann das Dasein von Gott ausgesagt werden. [c]) Indess muss man bedenken, dass dieser Schluss nur dadurch vollzogen werden kann, dass, wenn Gott möglich ist, auch folgt, dass er besteht; denn man kann sich der Definitionen zum Schliessen nur dann sicher bedienen, wenn man weiss, dass sie reale sind, oder keinen Widerspruch enthalten. Der Grund davon ist, weil aus Definitionen, die einen Widerspruch enthalten, gleichzeitig das Entgegengesetzte gefolgert werden kann, was widersinnig ist. Zur Erläuterung dessen pflege ich das Beispiel der schnellsten Bewegung zu benutzen, welche etwas Widersinniges enthält. Denn man setze, dass ein Rad sich in schnellster

Bewegung drehe, so sieht man, dass, wenn man eine Speiche des Rades verlängert, sie an ihrem Ende sich noch schneller als ein Nagel in den Felgen des Rades drehen wird; folglich ist die Bewegung dieses Nagels nicht die schnellste, entgegen der Voraussetzung. Demnach erhellt, dass man vor näherer Prüfung recht wohl meinen kann, die Idee von der schnellsten Bewegung zu haben, denn man versteht sofort, was damit gemeint wird und doch kann man keine Vorstellung von unmöglichen Dingen haben. [d]) In derselben Weise genügt es nicht, dass man Gedanken über das vollkommenste Wesen habe, um zu behaupten, dass man dessen Idee habe; sondern es muss in der eben dargelegten Weise des Beweisens die Möglichkeit des vollkommensten Wesens entweder dargelegt oder vorausgesetzt werden, damit man richtig schliessen könne. Indess ist nichts wahrer, als dass wir sowohl die Vorstellung Gottes haben, wie dass das vollkommenste Wesen möglich, ja nothwendig ist; doch enthält der Beweis keinen vollständigen Schluss und schon Thomas von Aquino hat ihn verworfen. [e]) [38])

Damit haben wir auch den Unterschied zwischen der Nominaldefinition, welche nur die Merkmale des Gegenstandes enthält, um denselben von anderen zu unterscheiden und zwischen der Realdefinition, aus welcher sich ergiebt, dass der Gegenstand möglich ist. Auf diese Weise wird auch dem Hobbes Genüge gethan, welcher die Wahrheiten nur für willkürliche gelten lassen wollte, weil sie von Nominaldefinitionen abhingen; er bedachte nicht, dass die Wirklichkeit der Definition nicht von der Willkür abhängt und dass nicht alle beliebigen Begriffe sich mit einander verbinden lassen. Auch genügen die Nominaldefinitionen nicht zur vollkommenen Erkenntniss, sofern nicht von anderwärts her schon feststeht, dass der definirte Gegenstand möglich ist. Auch erhellt nun, welche Vorstellung wahr und welche falsch ist; nämlich wahr ist sie, wenn der Begriff möglich ist, und falsch, wenn er einen Widerspruch enthält. [39])

Die Möglichkeit eines Gegenstandes kann man entweder *a priori* oder *a posteriori* erkennen, und zwar *a priori* wenn man den Begriff in seine Erfordernisse auflöst, oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit schon bekannt ist und man weiss, dass in denselben nichts un-

verträgliches enthalten ist. Unter anderem geschieht dies auch dadurch, dass man die Art und Weise kennt, wie der Gegenstand hervorgebracht werden kann, wozu vorzüglich die Causal-Definitionen dienen. *A posteriori* wird die Möglichkeit des Gegenstandes erkannt, wenn wir annehmen, dass der Gegenstand wirklich besteht; denn das, was wirklich besteht, ist jedenfalls möglich. Wenn man die angemessene Erkenntniss besitzt, hat man auch die Erkenntniss der Möglichkeit *a priori;* denn wenn man die Auflösung des Begriffs bis zum Ende fortgeführt hat und kein Widerspruch sich zeigt, ist jedenfalls der Begriff ein möglicher. Ob aber jemals von den Menschen eine vollkommene Auflösung der Begriffe ausgeführt werden könne, und ob der Mensch seine Gedanken bis auf die ersten Möglichkeiten und unauflösbaren Begriffe, oder (was auf dasselbe hinauskommt) bis auf die unbedingten Eigenschaften Gottes, als die ersten Ursachen und den letzten Grund der Dinge zurückführen könne, möchte ich wenigstens jetzt nicht entscheiden. Meistentheils ist man zufrieden, wenn man die Wirklichkeit gewisser Begriffe durch die Erfahrung erkannt hat; dann bildet man andere nach dem Beispiel der Natur. [40])

Hieraus dürfte man endlich entnehmen können, dass man nicht immer sich mit Sicherheit auf Ideen berufen kann und dass Viele dieses stattliche Wort zu Begründungen ihrer blossen Einbildungen missbrauchen; denn man hat nicht immer gleich die Idee des Gegenstandes, über den zu denken man sich bewusst ist, wie ich an dem Beispiele mit der grössten Schnelligkeit oben gezeigt habe. Auch sehe ich, dass man in heutiger Zeit nicht minder mit jenem viel gebrauchten Grundsatze Missbrauch treibt, wonach alles, was man klar und deutlich von einer Sache sich vorstellt, wahr ist, oder von ihr ausgesagt werden kann; denn dem voreiligen Menschen scheint oft das klar und deutlich zu sein, was dunkel und verworren ist. Deshalb ist dieses Axiom nutzlos, so lange nicht die Kennzeichen des Klaren und Deutlichen dabei benutzt werden, welche ich angegeben habe und wenn die Wahrheit der Ideen nicht feststeht. [a]) Uebrigens sind auch die Regeln der gewöhnlichen Logik, als Kennzeichen der Wahrheit der Aussagen nicht zu verachten. Auch die Geometer benutzen sie, indem sie nichts für

gewiss gelten lassen, was nicht durch eine genaue Erfahrung oder einen sichern Beweis dargelegt ist. Ein sicherer Beweis ist aber der, welcher die von der Logik vorgeschriebene Gestalt innehält; nicht etwa, dass es deshalb immer der schulmässig geordneten Schlüsse bedürfte (wie sie Christian Herlin und Conradin Dasypodius zu den sechs ersten Büchern des Euklid geliefert haben), aber doch immer so, dass die Begründung durch die Kraft der Form ihren Schluss gewinne, wie man ja eine richtige Rechnung auch als ein Beispiel einer solchen, in die richtige Form gebrachten Begründung bezeichnen könnte. Deshalb ist auch ein nothwendiger Vordersatz nicht auszulassen und alle Vordersätze müssen schon vorher bewiesen sein, oder wenigstens wie eine Voraussetzung angenommen werden, in welchem Falle auch der Schluss nur ein bedingter ist. Wer dies sorgfältig betrachtet, kann sich leicht gegen täuschende Vorstellungen schützen. Ganz damit in Uebereinstimmung sagt der geistreiche Pascal in seiner berühmten Abhandlung über den geometrischen Verstand (wovon ein Bruchstück sich in dem vortrefflichen Buche des berühmten Jean Anton Arnauld über die Kunst, richtig zu denken, befindet), es liege dem Geometer ob, alle einigermaassen dunklen Ausdrücke zu definiren und alle einigermaassen zweifelhaften Wahrheiten zu beweisen. Doch hätte ich gewünscht, dass er die Grenzen genau angegeben hätte, über die hinaus ein Begriff oder eine Aussage nicht mehr einigermaassen dunkel oder zweifelhaft ist. Indess kann bei einer aufmerksamen Beachtung des hier Gesagten das sich Geziemende ermittelt werden, denn jetzt werde ich mich der Kürze befleissigen. b) 41)

Was die Streitfrage anlangt, ob man alles in Gott schaue (was allerdings ein alter Ausspruch ist, welcher richtig verstanden, nicht zu verachten ist), oder ob wir auch eigene Vorstellungen haben, so muss man wissen, dass wenn wir auch alles in Gott schauten, wir doch auch eigene Vorstellungen haben müssten, d. h. nicht wie gewisse Bildchen, sondern Erregungen und Veränderungen in unserem Geiste, die dem selbst, was wir in Gott empfinden würden, entsprächen; denn wenn andere Gedanken eintreten, so erfolgt in unserem Geiste eine gewisse Veränderung; dagegen sind die Vorstellungen von Dingen,

die nicht wirklich von uns gedacht werden, doch so in unserem Geiste, wie die Gestalt des Hercules in dem rohen Marmor. [a]) Aber in Gott muss nothwendig nicht blos die Vorstellung einer unbegrenzten und unbedingten Ausdehnung wirklich enthalten sein, sondern auch die Vorstellung von jeder Gestalt, welche nichts anderes ist, als eine nähere Bestimmung der unbeschränkten Ausdehnung. [b]) [42]) Wenn wir übrigens die Farben und Gerüche w^hrnehmen, so haben wir doch keine andere Wahrnehmung, als die von Gestaltungen und Bewegungen, die aber so vielfach und klein sind, dass unsere Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht vermag, die einzelnen deutlich wahrzunehmen und deshalb nicht bemerkt, dass ihre Wahrnehmung aus blossen Wahrnehmungen von kleinsten Gestaltungen und Bewegungen zusammengesetzt ist; ebenso wie man bei der Wahrnehmung der grünen Farbe durch die Mischung gelber und blauer Stäubchen nur die gelbe und blaue Farbe, wie sie in den kleinsten Theilchen gemischt ist, empfindet, wenn man es auch nicht bemerkt, vielmehr einen neuen Gegenstand sich bildet. [43])

III.

Auszug

aus einem Briefe von Leibniz an Herrn Bayle

über

einen für die Erklärung der Naturgesetze sehr nützlichen allgemeinen Grundsatz. [44]

1687. (*Erdmann*, Seite 104.)

Ich habe die Antwort des geehrten Pater Malebranche auf meine Bemerkung gelesen, die ich zu einigen Naturgesetzen gemacht habe, welche er in seiner Schrift über die Erforschung der Wahrheit aufgestellt hat. Er scheint selbst sehr geneigt, dieselben aufzugeben, welche Aufrichtigkeit sicherlich lobenswerth ist; allein er stellt dabei Gründe und Einschränkungen auf, die wieder in die Dunkelheit zurückführen könnten, aus welcher ich glaube diesen Gegenstand gezogen zu haben und da sie gegen einen gewissen Grundsatz der allgemeinen Ordnung verstossen, welchen ich aufgestellt habe, so wird er mir wohl erlauben, dass ich diese Gelegenheit benutze, um diesen Grundsatz hier zu erläutern, welcher bei den Begründungen von grossem Nutzen ist, von dem, so viel ich sehe, noch nicht genügend Gebrauch gemacht wird, und der in seiner ganzen Ausdehnung noch nicht genügend gekannt ist. [45]) Er nimmt seinen Ursprung vom Unendlichen; er ist unbedingt nothwendig in der Geometrie, aber er hat auch

in der Physik seinen Nutzen, weil die höchste Weisheit, welche die Quelle aller Dinge ist, wie ein vollkommener Geometer handelt und eine Harmonie einhält, zu welcher nichts hinzugesetzt werden kann! Deshalb dient dieser Grundsatz oft als Probe oder zur Prüfung, um sofort und von aussen den Fehler in einer schlecht gebildeten Meinung zu erkennen, selbst ohne dass man in die Erörterung der Sache selbst einzutreten braucht. Man kann den Grundsatz so ausdrücken: Wenn der Unterschied zweier Fälle unter jede gegebene Grösse, *in datis*, oder in dem Gegebenen vermindert werden kann, so muss der Unterschied sich auch unter jede gegebene Grösse vermindert *in quaesitis*, finden, oder in dem, was aus dem Gegebenen sich ergiebt. Oder, um mich verständlicher auszudrücken: Wenn die Fälle oder das Aufgestellte stetig sich nähern und endlich beide in eins zusammenfallen, so muss dies auch bei den Folgen oder Ergebnissen (oder bei dem, was gesucht wird) eintreten. Dieser Grundsatz hängt übrigens von einem noch allgemeineren ab, nämlich: von dem, dass wenn das Gegebene geordnet ist auch das Gesuchte geordnet ist (*Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata.*) Um indess den Grundsatz zu verstehen, bedarf es der Beispiele. [46])

Man weiss, dass der Fall oder die Annahme einer Ellipse sich dem Falle einer Parabel so sehr, als man will, nähern kann, und dass der Unterschied beider kleiner, als irgend ein gegebener Unterschied werden kann, wenn nämlich der eine Brennpunkt der Ellipse genügend weit von dem anderen entfernt ist. Denn alsdann werden die Radien, welche von diesem entfernten Brennpunkt kommen, sich von parallelen Radien so wenig unterscheiden, als man will und folglich werden alle geometrischen Lehrsätze, welche allgemein für die Ellipse gelten, auch auf die Parabel anwendbar sein, indem man letztere wie eine Ellipse betrachtet, deren einer Brennpunkt unendlich weit entfernt ist, oder (um diesen Ausdruck zu vermeiden) wie eine Figur, welche von einer gewissen Ellipse weniger als irgend eine gegebene Grösse abweicht. [47]) Derselbe Grundsatz findet auch in der Physik Anwendung; so kann z. B. die Ruhe wie eine unendlich kleine Schnelligkeit aufgefasst werden, oder wie eine unendlich langsame Bewegung. Deshalb muss alles, was in Bezug auf die Langsamkeit

oder Schnelligkeit im Allgemeinen gilt, auch für die so aufgefasste Ruhe gelten, so dass der Lehrsatz für die Ruhe aufgefasst werden muss als ein besonderer Fall von dem Lehrsatz der Bewegung. Wenn dies nicht gelingt, so wird es ein sicheres Zeichen sein, dass der Lehrsatz nicht richtig aufgestellt worden ist. Ebenso kann die Gleichheit als eine Ungleichheit aufgefasst werden und man kann die Ungleichheit der Gleichheit so weit nähern, als man will.[48])

Neben andern Fehlern hat der so geschickte Herr Descartes auch in Bezug auf diese Auffassung in seinen vermeintlichen Naturgesetzen auf mehrfache Art sich geirrt. Denn (um hier nicht das zu wiederholen, was ich früher über die andere Quelle seiner Irrthümer gesagt habe, als er die Grösse der Bewegung für die der Kraft genommen) es stimmen z. B. seine erste und seine zweite Regel nicht mit einander. Die zweite setzt, dass zwei Körper B und C mit gleicher Schnelligkeit in entgegengesetzter Richtung geradeaus gehend, sich begegnen; wenn hier B etwas grösser als C ist, so soll C mit seiner früheren Schnelligkeit zurückprallen, aber B seine Bewegung fortsetzen; während nach der ersten Regel B und C, wenn sie gleich gross sind, beide zurückprallen und mit der gleichen Geschwindigkeit, mit welcher sie gekommen sind, sich zurück bewegen sollen. Allein dieser Unterschied beider Fälle ist nicht begründet, da die Ungleichheit der beiden Körper so klein werden kann, als man will und der Unterschied in den Annahmen bei beiden Fällen, nämlich zwischen einer solchen Ungleichheit und einer vollkommenen Gleichheit, kleiner als jeder gegebene Unterschied werden kann; folglich muss in Folge meines Princips auch der Unterschied zwischen den Erfolgen oder Ereignissen in beiden Fällen kleiner als irgend ein angebbarer sein; während, wenn die zweite Regel ebenso wahr, wie die erste sein sollte, das Gegentheil davon eintreten müsste, denn nach dieser zweiten Regel bewirkt eine Vergrösserung von B, welches B vorher dem C gleich war, die kleiner als jede angebbare ist, einen allergrössten Unterschied in der Wirkung und verwandelt das unbedingte Zurückprallen in ein unbedingtes Fortbewegen, was ein grosser Sprung von dem einen Aeussersten zum andern ist, während doch in diesem Falle der Körper B

um eine nicht angebbare Grösse weniger zurückprallen und der Körper C um eine solche mehr zurückprallen müsste, als wie in dem Fall, wo B und C sich gleich sind, und in welchem Fall jener Fall kaum von jenem unterschieden werden kann. [48 b])

Es giebt noch mehrere aus den Regeln des Descartes hervorgehende Fälle, die in ähnlicher Weise nicht zusammenstimmen, und welche ein aufmerksamer Leser bei Anwendung meines Grundsatzes leicht bemerken wird. Auch die Fälle, wo ich gefunden habe, dass die in der „Erforschung der Wahrheit" aufgestellten Regeln nicht zusammenstimmen, entspringen aus derselben Quelle. Der geehrte Pater Malebranche gesteht gewissermaassen diesen Mangel an Zusammenstimmen zu, aber er bleibt doch bei seiner Meinung, dass die Gesetze der Bewegung von dem Belieben Gottes abhängen und durch seine Weisheit geregelt werden und dass die Geometer ebenso überrascht sein würden, wenn sie in der Natur diese Arten von Unregelmässigkeiten eintreten sähen, als wenn sie eine Parabel sähen, auf welche man die Lehrsätze einer Ellipse mit einem unendlich entfernten Brennpunkt anwenden könnte. Allerdings wird man, denke ich, in der Natur kein Beispiel von solchen Unangemessenheiten antreffen, vielmehr findet man sie um so mehr geometrisch, je mehr man sie kennen lernt. Daraus ergiebt sich leicht, dass die Unangemessenheiten eigentlich nicht von dem kommen, was Malebranche daran tadelt, nämlich von der falschen Voraussetzung einer vollkommenen Härte der Körper, die sich allerdings, wie ich zugebe, in der Natur nicht findet. Denn wenn man in ihr diese Härte annähme, indem man sie als eine unendlich schnelle Elasticität auffasst, so würde sich daraus hier nichts ergeben, was sich nicht vollkommen mit den wahrhaften Naturgesetzen in Betreff der elastischen Körper überhaupt vertrüge, und man wird nie zu Regeln gelangen, die so wenig mit einander verknüpft sind, wie die, gegen die ich Widerspruch erhoben habe. Allerdings kann in zusammengesetzten Körpern mitunter eine kleine Veränderung eine grosse Wirkung hervorbringen, so kann z. B. ein Funke, welcher in eine grosse Menge Schiesspulver fällt, eine ganze Stadt zerstören: allein dies wiederspricht nicht meinem Grundsatz und man kann es sogar aus den all-

gemeinen Grundsätzen selbst erklären; allein in Bezug auf einfache Grundsätze oder Dinge kann etwas Aehnliches nicht vorkommen, denn sonst könnte die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit sein.

Man ersieht hieraus (ein wenig besser als aus dem, was man gewöhnlich anführt), wie die wahrhafte Physik in der That aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden muss. Gott ist der letzte Grund der Dinge und die Erkenntniss Gottes ist ebenso das Princip der Wissenschaften, wie sein Wesen und sein Wille das Princip der seienden Dinge sind. Die verständigsten Philosophen sind hierin einverstanden; allein es giebt sehr wenige, welche sich dieses Grundsatzes zur Auffindung der daraus folgenden Wahrheiten zu bedienen verstehen. Vielleicht geben diese kleinen Proben hier Anderen den Anstoss, um weiter zu gehen. Man heiligt die Philosophie, wenn man ihre Bäche aus den Springbrunnen der Eigenschaften Gottes abfliessen lässt. Dies Princip ist weit entfernt, die Zweckursachen und die Rücksicht auf ein mit Weisheit wirkendes Wesen auszuschliessen, vielmehr muss man aus ihm alles in der Physik ableiten.[49]) Schon Socrates hat dies in Plato's Phädon wunderbar gut ausgesprochen, indem er sich gegen Anaxagoras und die anderen zu materiell verfahrenden Philosophen wendet, da diese, obgleich sie sofort ein geistiges Princip über der Materie anerkannt hatten, doch dasselbe bei ihrem Philosophiren über das Universum nicht benutzten. Anstatt zu zeigen, dass dieses verständige Wesen alles auf das Beste macht und dass dies der Grund der Dinge ist, welche es in Uebereinstimmung mit seinen Zwecken hervorzubringen für gut befunden hat, versuchen sie alles aus dem blossen Zusammentreffen blinder Theilchen zu erklären und vermischen so die Bedingungen und die Werkzeuge mit der wahrhaften Ursache. Dies ist gerade so, (sagt Socrates) als wollten sie erklären, weshalb ich hier im Gefängniss sitze und den Giftbecher erwarte und weshalb ich nicht auf dem Wege zu den Böotiern oder anderen Völkern bin, wohin ich mich hätte retten können und als wollten sie dies daraus ableiten, dass ich Knochen, Sehnen und Muskeln habe, die sich biegen können, wie es zum Sitzen nöthig ist. Wahrhaftig, (sagt er) diese Knochen und Muskeln würden nicht hier

sein und Ihr würdet mich nicht an dieser Stelle finden, wenn mein Geist nicht entschieden hätte, dass es für Sokrates würdiger sei, das zu erleiden, was die Gesetze des Landes verordnen. Diese Stelle verdient bei Plato vollständig gelesen zu werden, denn sie enthält sehr schöne und sehr wahre Betrachtungen. Trotzdem gebe ich zu, dass die besonderen Wirkungen in der Natur mechanisch erklärt werden können und sollen; aber man darf ihre Ziele und ihren wunderbaren Nutzen nicht übersehen, welche die Vorsehung einzuflechten verstanden hat. Selbst die allgemeinen Principien der Physik und Mechanik hängen von der Leitung einer höchsten Vernunft ab und könnten, ohne diese in die Betrachtung mit einzuziehen, nicht erklärt werden. In dieser Weise hat man die Frömmigkeit mit der Vernunft zu vereinigen und man kann so rechtschaffene Personen beruhigen, welche von der mechanischen oder Corpuscular-Philosophie fürchten, dass sie von Gott und den unkörperlichen Wesen entfernen möchte, während sie mit den nöthigen Berichtigungen und alles richtig verstanden, uns dahin führen muss. [50])

IV.

Auszug

aus einem Briefe von Leibniz an Herrn Arnauld, Doctor der Sorbonne,

worin Leibniz seine besonderen Ansichten über die Metaphysik und Physik auseinandersetzt. [51]

1690. (*Erdmann*, Seite 107.)

Leibniz beginnt diesen Brief mit Erzählung einer in diplomatischen Geschäften unternommenen Reise und fährt dann fort:

Da diese Reise mir die Gelegenheit gewährt hat, mich geistig von meinen gewöhnlichen Geschäften auszuruhen, so hat sie mir auch den Genuss gewährt, mit mehreren geschickten Männern über Gegenstände der Wissenschaft und Gelehrsamkeit mich zu unterhalten, und ich habe einigen meine besonderen Ihnen bekannten Gedanken mitgetheilt, um aus deren Zweifeln und Bedenken Nutzen zu ziehen. Auch haben Mehrere, welche die gewöhnliche Lehre nicht befriedigt, sich mit einigen meiner Ansichten höchst zufrieden gestellt gefunden. Dies hat mich veranlasst, dieselben zu Papier zu bringen, um sie leichter mittheilen zu können und vielleicht lasse ich eines Tages einige Exemplare unter meinem Namen drucken, nur um sie einigen Freunden mitzutheilen und ihr Urtheil zu hören.

Ich möchte, dass Sie dieselben zuerst prüften und deshalb habe ich den hier folgenden Auszug gemacht.

Der Körper ist [52]a) eine Ansammlung von Substanzen und ist im eigentlichen Sinne nicht eine Substanz. Folglich müssen sich in den Körpern überall Substanzen befinden, die untheilbar, unerzeugbar und unverderbbar sind und etwas an sich haben, was den Seelen entspricht. Alle diese Substanzen haben immer bestanden und werden immer mit gemischten Körpern, die in verschiedener Art sich umgestalten können, vereinigt sein. Jede dieser Substanzen enthält in ihrer Natur *legem continuationis seriei suarum operationum,* (das Gesetz der Reihenfolge ihrer Wirksamkeit) und alles, was ihm zugestossen ist und zustossen wird. Alle ihre Handlungen kommen aus ihrem eignen Grunde, ausgenommen die Abhängigkeit von Gott. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus, aber die eine deutlicher, als die andere, überhaupt jede in Hinsicht auf gewisse Dinge und entsprechend ihrem Gesichtspunkte.[b]) Die Vereinigung der Seele mit dem Körper, und selbst die Wirksamkeit der einen Substanz auf die andere besteht nur in dieser vollkommnen gegenseitigen Uebereinstimmung, die ausdrücklich durch die erste Erschaffung festgestellt worden ist. In Folge dessen trifft jede Substanz, gemäss ihren eignen Gesetzen, mit dem, was die anderen verlangen, zusammen und die Wirksamkeit der einen folgt, oder begleitet in dieser Weise die Wirksamkeit oder die Veränderungen der anderen. Die verständigen Substanzen oder Seelen, welche der Ueberlegung, der Kenntniss der ewigen Wahrheiten und Gottes fähig sind, haben viele Vorrechte, welche sie von der Zerrüttung der Körper befreien, so dass für sie moralische Gesetze zu den physischen hinzugefügt werden müssen. Alle Dinge sind für sie hauptsächlich hergerichtet, und sie bilden zusammen den Freistaat des Universums, dessen Monarch Gott ist. In diesem Gottesstaate wird eine vollkommene Gerechtigkeit und Polizei eingehalten; jede schlechte Handlung empfängt ihre Strafe und keine gute bleibt ohne die entsprechende Belohnung. Je mehr man die Dinge kennen lernt, um so schöner wird man sie finden, um so mehr entsprechen sie den Wünschen, welche ein Weiser haben kann. Man muss immer mit der Ordnung des Vergangenen zufrieden sein, denn es

stimmt mit dem unbeschränkten Willen Gottes, welchen man durch das, was geschieht, kennen lernt; aber man muss sich bemühen, das Kommende, so weit es von uns abhängt, mit dem vermuthlichen Willen Gottes, oder mit seinen Befehlen übereinstimmend zu machen. c) Wir sollen unser Sparta schmücken und arbeiten, um Gutes zu thun, aber ohne uns zu betrüben, wenn der Erfolg ausbleibt, indem wir fest vertrauen müssen, dass Gott die passendste Zeit finden wird, wo es zu verbessern ist. Alle, welche mit der Ordnung der Dinge nicht zufrieden sind, dürfen sich nicht rühmen, dass sie Gott lieben, wie es sich gehört. Die Gerechtigkeit ist nichts anderes, als das Wohlthun des Weisen. Die Wohlthätigkeit ist ein allgemeines Wohlwollen, dessen Vollstreckung der Weise den Maassgaben der Vernunft entsprechend vertheilt, um damit das grösste Gut zu erlangen. Die Weisheit ist die Wissenschaft des Glücks, oder der Mittel, um zu einer dauerhaften Zufriedenheit zu gelangen, welche in einer steten Annäherung zu einer grösseren Vollkommenheit, oder wenigstens in einem Wechsel innerhalb desselben Grades von Vollkommenheit besteht. d)

In Betreff der Physik muss man die Natur der Kraft kennen, die von der Bewegung ganz verschieden ist, da letztere eine durchaus relative Sache ist. Diese Kraft ist nach der Grösse ihrer Wirkung zu bemessen. Es giebt eine unbeschränkte, eine geradeaus wirkende und eine bezüglich wirkende Kraft. Jede dieser drei Arten von Kräften erhält sich in demselben Grade im Universen oder in jeder Maschine, die mit anderen nicht in Verbindung steht und die beiden letzten Arten der Kräfte bilden zusammen die erstere oder unbeschränkte. Aber es erhält sich nicht die gleiche Menge der Bewegung, denn ich zeige, dass, wenn dies der Fall wäre, auch eine ewig dauernde Bewegung gefunden sein würde und die Wirkung dann stärker wäre, als ihre Ursache. e)

Ich habe schon vor einiger Zeit in den gelehrten Abhandlungen von Leipzig einen physikalischen Aufsatz veröffentlicht, um die natürlichen Ursachen von den Bewegungen der Gestirne zu finden. Ich nahm dabei als Grundlage an, dass jede Bewegung eines Festen in einem Flüssigen, welche in krummer Linie erfolgt, oder deren

Schnelligkeit fortwährend sich ändert, von der Bewegung des Flüssigen selbst herkommt. Ich folgere daraus, dass die Gestirne nachgiebige, aber flüssige Kreise haben. Ich habe einen wichtigen allgemeinen Satz dargelegt, wonach jeder Körper sich in einer harmonischen Umdrehung bewegt (d. h. in der Weise, dass, wenn die Abstände vom Mittelpunkt in arithmetischer Progression zunehmen, die Schnelligkeiten in harmonischer Progression, oder den Entfernungen umgekehrt entsprechend, zunehmen) und welche mehr eine paracentrische Bewegung hat, d. h. Schwere oder Leichtigkeit rücksichtlich des Mittelpunktes, (ein gewisses Gesetz, welches diese Anziehung oder Abstossung einhält) nothwendig die in dem von ihm beschriebenen Kreise durchlaufenen Räume so einhält, wie die Zeiten in der Weise, wie Keppler es bei den Planeten beobachtet hat. Indem ich ferner aus den Beobachtungen entnehme, dass diese Bewegung elliptisch ist, finde ich, dass das Gesetz der paracentrischen Bewegung, welche Bewegung, verbunden mit der harmonischen Umdrehung, Ellipsen beschreibt, der Art sein muss, dass seine Gravitationen sich umgekehrt wie die Quadrate der Entfernungen, d. h. wie die Erleuchtungen aus der Sonne verhalten. f)

Ich sage Ihnen noch nichts von meiner Rechnung der Zunahmen oder der Unterschiede, durch welche ich die Tangenten bestimme, ohne die irrationalen Grössen und die Brüche zu beseitigen, selbst wenn das Unbekannte darin mit verwickelt ist und wodurch ich die Quadraturen und die transscendenten Probleme damit der Analysis unterwerfe. g) Ich will auch nicht von einer ganz neuen Analysis sprechen, die zur Geometrie gehört und von der Algebra ganz verschieden ist, h) und noch weniger von einigen anderen Dingen, über die ich bis jetzt noch keine Aufsätze habe fertigen können. Ich möchte wohl, dass ich dieselben Ihnen in wenig Worten auseinandersetzen könnte, um Ihre Ansicht zu hören, die mir unendlich nützen würde, wenn Sie so viel Musse hätten, als ich Achtung vor Ihrem Urtheil habe. Indess ist Ihre Zeit zu kostbar und mein Brief schon zu weitläufig. Ich schliesse deshalb und verharre in Ergebenheit, Mein Herr

Venedig, den 27. März 1690.

Ihr gehorsamer Diener

Leibniz.

V.

Ueber die wahre Methode

in der Philosophie und Theologie. [53)]

Um 1690. (*Erdmann,* Seite 109.)

Als ich in meinem Wissens-Eifer mich von dem ernsten Studium der heiligen Schrift und des göttlichen und menschlichen Rechts zu den mathematischen Wissenschaften gewendet und erst einmal die Süssigkeit dieser durchaus lichten Lehren gekostet hatte, wäre ich beinahe an den Klippen der Sirenen hängen geblieben. Denn es zeigten sich mir da einige merkwürdige Lehrsätze, welche Anderen entgegen waren; ich sah nun den Zugang zu Mehrerem und Grösserem geöffnet und mancher Aufbau, der mir spielenden Geistes unter der Hand entstanden war, schien mir auch eine Frucht zu versprechen. Mit welcher Lust ein schöner Lehrsatz erfüllt, werden nur die beurtheilen können, welche jene innere Harmonie mit gereinigtem Geiste zu erfassen vermögen. Oft drückte indess die Erinnerung an die göttlichere Wissenschaft meine Seele und ich beklagte, dass ihr die gleiche Klarheit und Ordnung abgehe. Ich sah, wie die bedeutendsten Männer, der Dr. Thomas und der heilige Boneventura und Wilhelm Durandus und Gregorius von Rimini mit vielen anderen Schriftstellern jener Zeiten nicht wenig Sätze von wunderbarer Feinheit zur ersten Philosophie [54 a)]

aufgestellt haben, welche auf das Strengste bewiesen werden könnten; ich erkannte, wie die natürliche Theologie, welche von denselben rühmlichst ausgebildet worden war, durch eine barbarische Finsterniss unterdrückt worden war und durch einen verworrenen Gebrauch der Worte zwischen den Unterscheidungen unsicher herumschwamm und so spielte ich, durch die Neuheit angeregt, manchmal sogar in der Theologie den Mathematiker, stellte Definitionen auf und suchte von da gewisse Elemente abzuleiten, die an Klarheit denen des Euklid nicht nachstanden, aber in der Grösse der Früchte sie noch übertrafen. Ich dachte nämlich so bei mir: Die Geometrie erklärt die Gestalten und Bewegungen; dadurch haben wir die Beschreibung der Länder und den Lauf der Gestirne gefunden und es sind Maschinen zur Ueberwindung der Lasten geschaffen worden, woraus das cultivirte Leben und der Unterschied der gesitteten Völker von den rohen entstanden ist. Aber die Wissenschaft, durch welche der rechtliche Mensch sich von unredlichen unterscheidet, wodurch die Geheimnisse des Geistes erklärt werden und der Weg zur Glückseligkeit gebahnt wird, wird vernachlässigt. Wir haben Beweise über den Kreis, aber nur Vermuthungen über die Seele; die Gesetze der Bewegung werden mit mathematischer Strenge aufgestellt, aber Niemand wendet gleichen Fleiss zur Ermittelung der Geheimnisse des Denkens an. Die Quelle des menschlichen Elendes kommt davon, dass man über Alles mehr, als über das Höchste im Leben nachdenkt, gleich dem nachlässigen Kaufmann, welcher im Anfange schläft und mit dem Wachsen des Rechnungsbuches die Ordnung und das Licht scheut und nicht vermag, alle Vermerke über Einnahmen und Ausgaben vom ersten Anfange ab zusammenzustellen. Daher kommen die geheime, in den Menschen steckende Gottlosigkeit, die Furcht vor dem Tode, die Zweifel über die Natur der Seele, die schlechtesten oder wenigstens schwankenden Aussprüche über Gott und dass viele Menschen mehr aus Gewohnheit oder Nothwendigkeit, als durch ihr Urtheil ehrlich sind.

Ich sah, dass gewisse Philosophen ihre ungeheuren Versprechungen nicht haben halten können, weil sie entweder mit voreingenommenem Sinn geschrieben haben, oder weil sie bei ihrer Darstellung von der mathematischen

Strenge, die sie selbst anderwärts einhielten, zu einer leichten populären Sprache übergingen und dadurch mehr Beifall als Zustimmung erlangten. Denn wenn, um nur ein Beispiel anzuführen, der sicherlich ausgezeichnete René Descartes nur einmal, um seiner selbst willen, seine Meditationen in Lehrsätze, seine Ausführungen in Beweise umzuwandeln versucht hätte, so würde er selbst gesehen haben, dass die meisten davon Lücken haben. Dies ergab sich, als die Bitten seiner Freunde und nicht blos der Spott ihm seinen Beweis für das Dasein Gottes in ein mathematisches Gewand gekleidet, auspressten. Denn wenn ich annähme, dass er selbst ihn für einen Beweis gehalten habe, so würde ich glauben, sein Genie zu beleidigen.

Manche meinen, dass die mathematische Beweiskraft ausserhalb der sogenannten mathematischen Wissenschaften keine Stelle habe; allein sie übersehen, dass mathematisch etwas schreiben dasselbe ist, wie das, was die Logiker das förmliche Begründen nennen und dass man durch eine Definition den verfänglichen Unterscheidungen, mit denen sonst die Zeit verschwendet wird, zuvorkommen kann. Denn die Scholastiker haben nur den einen Fehler gehabt, dass sie zwar meistentheils genügend geordnet und so zu sagen mathematisch ihre Begründungen aufstellten, aber den Sinn der gebrauchten Worte nicht feststellten. Daher entstanden statt einer Definition viele, statt eines unerschütterlichen Beweises viele Ausführungen nach dem Entgegengesetzten hin. Ihre Lehrsätze über Gott und ihre oft bewundernswerthen Betrachtungen würden dadurch von einem mathematisch geschulten Manne leicht davon gereinigt werden können. [b])

Eine solche Arbeit würde ich um so nützlicher halten, weil ich gesehen, dass gewöhnliche Aussprüche in die Geister einschleichen, welche aus einer Art mathematischer Larve einer falschen Philosophie entsprungen sind und weil die ganze scholastische Lehre als ein Schwindel verworfen wird. Denn der wie vielste von Denen, welche nach der Sitte des Jahrhunderts ausgebildet worden sind, hält wohl diese Lappalien, wie man sie nennt, des Lesens werth? Ich wünsche mir Glück zu meiner Jugend, wo ich Gelegenheit hatte auch diese Forschungen kennen zu lernen, bevor der Geist mit den

mathematischen Kenntnissen ausgerüstet, das Uebrige mit Uebermuth zu verachten sich gewöhnen konnte. Die Erforschung und die Pflege der Wissenschaften haben ihre Perioden; es gab eine Zeit, wo die scholastische Theologie allein die Herrschaft führte, von der heute kaum noch in frommen Conventikeln dürftige und absterbende Ueberbleibsel sich erhalten. Als das Licht der humanistischen Studien entzündet worden war, gerieth man in das andere Extrem und hat sich über eine Sylbe von Plautus und Appulejus nicht weniger lärmend, als wie vorher um die Universalien und den modalen Unterschied gestritten. [c])

Jetzt sind wir auch von dieser Krankheit genesen, aber in Gefahr, in eine grössere zu verfallen. Wir haben angefangen, Männer zu sein und mit dem reifenden Urtheile haben wir die Kinderklappern mit den Kinderkleidern abgelegt; gleichsam als wenn die Welt, seitdem sie aus der Barbarei wieder erwacht ist, allmälig an Jahren und Weisheit zugenommen hätte. Wir haben erkannt, wie sehr das Interesse der menschlichen Gesellschaft es verlangt, die Natur kennen zu lernen und die Gesetze der Gestalten und Bewegungen festzustellen, durch welche unsere Kräfte gesteigert werden sollen. Aber so wie man in einem Freistaate das Meiste für Andere und Wenig für sich arbeitet, so sammeln wir mit den aufgehäuften Versuchen für die Nachwelt nur den Stoff, aus dem erst nach vielen Jahrhunderten das Gebäude der Wahrheit aufgerichtet werden kann. Und ich sehe, dass grosse Männer, welche ihre Jugend der Mathematik und der humanistischen Literatur gewidmet hatten und ihr reiferes Alter mit Experimenten in der Natur oder in den Geschäften verbracht hatten, bei der Wendung zum absteigenden Leben wieder zur Fortbildung der Wissenschaft und des Geistes zurückgekehrt sind, mit welcher für das eigne Glück gesorgt wird. Es ist ein weiser Spruch jenes ausgezeichneten Mannes, Robert Baco's, dass eine nur obenhin gekostete Philosophie von Gott abführe, aber die tiefer geschöpfte zum Schöpfer zurückführe. Dasselbe sage ich unserem Jahrhunderte voraus; der Werth einer heiligern Philosophie wird von den, zu sich selbst zurückkehrenden Menschen anerkannt werden und die mathematischen Studien werden theils als Beispiel eines strengern Urtheilens, theils zur Erkenntniss der Harmonie und

gleichsam der Idee der Schönheit benutzt, die Experimente über die Natur aber zur Bewunderung des Schöpfers, welcher das Bild einer idealen Welt in der sinnlichen ausgedrückt hat und alle wissenschaftlichen Bestrebungen werden endlich für die Glückseligkeit verwendet werden.

Inmittelst sorgen wir im Voraus die Geister derer zu heilen, welche die Neuheit einer schmeichelnden Philosophie, die mit mathematischem Schein sich schmückt, auf Kosten der göttlichen Wahrheit irre geführt hat. Es ist unzweifelhaft und auch von Aristoteles anerkannt, dass in der körperlichen Natur alles von der Grösse, Gestalt und Bewegung abgeleitet werden muss. Die Lehre von der Grösse und Gestalt ist nun vortrefflich ausgebildet worden; das Innerste der Bewegung ist aber noch nicht offen gelegt, weil die erste Philosophie vernachlässigt worden ist, aus der es entnommen werden muss; denn es ist die Aufgabe der Metaphysik, über die Veränderung innerhalb einer stetigen Zeit überhaupt zu handeln, da die Bewegung nur eine Art Veränderung ist. Indem die Natur der Bewegung nicht erkannt war, kam es, dass bedeutende Philosophen das Wesen des Stoffes nur in die Ausdehnung verlegten, in Folge dessen ein Begriff von Körper gebildet worden ist, den man früher nicht gekannt hatte und welcher sich ebenso wenig mit den Erscheinungen in der Natur, als mit den Mysterien des Glaubens vereinigen lässt. Denn es lässt sich beweisen, dass das Ausgedehnte ohne Hinzutritt einer anderen Eigenschaft weder der Thätigkeit, noch des Leidens fähig ist; dass dann alles im höchsten Grade flüssig, das heisst leer sein würde; dass dann die Verbindung der Körper und die an denselben gefühlte Festigkeit nicht erklärt werden kann und dass Gesetze der Bewegung dann aufgestellt werden müssen, welche mit der Erfahrung nicht übereinstimmen. Dies alles zeigt sich deutlich in den Principien von Descartes, denn er macht die Bewegung zu einer blos relativen und er hat eine Art Körper sich erdacht, welche von dem Leeren sich nicht unterscheidet; auch hat er die Verbindung und die Festigkeit aus der blossen Ruhe abgeleitet, indem die Körper, die einmal in gegenseitiger Berührung zur Ruhe gekommen sind, nachher durch keine Kraft wieder getrennt werden könnten. Ebenso hat er Bestimmungen über die Bewegung und das Zusammmen-

treffen den Körper aufgestellt, welche jetzt in Folge der zuverlässigsten Versuche keine Geltung mehr haben. [d])

Die Mysterien des Glaubens hat er aber künstlich umgangen, weil er Philosophie, nicht Theologie zu treiben sich vorgesetzt habe, als wenn eine, mit der Theologie unverträgliche Philosophie zulässig wäre, oder als wenn eine Religion wahr sein könnte, welche anderwärts bewiesenen Wahrheiten widerspräche. Als er jedoch einmal genöthigt war, von dem heiligen Abendmahl zu sprechen, so stellte er statt realer Eigenschaften nur scheinbare hin, indem er auf eine Ansicht zurückging, welche von allen Theologen einstimmig verworfen worden ist. [e]) Indess thäte dies wenig, wenn seine Philosophie sich mit dem Dasein eines und desselben Körpers an mehreren Orten vertragen könnte. Denn wenn der Körper und der Raum dasselbe sind, wer wollte da bestreiten, dass aus verschiedenen Räumen oder Orten auch verschiedene Körper folgen? Diejenigen, welche behufs Bildung der Natur des Körpers zur Ausdehnung noch einen gewissen Widerstand oder eine Undurchdringlichkeit, oder wie sie selbst sagen, eine ἀντιτυπια, oder Masse, hinzugefügt haben, wie Gassendi und andere gelehrte Männer, haben zwar etwas richtiger philosophirt, aber die Schwierigkeiten doch nicht erschöpft. Denn zunächst bedarf es zum Abschluss der Idee des Körpers eines positiven Begriffes und ein solcher ist die Undurchdringlichkeit nicht. [f]) Dann ist auch nicht erwiesen, dass es eine Durchdringung der Körper in der Natur nicht gebe, denn als Beweis dafür kann die Verdichtung gelten, welche nach der Meinung Mehrerer vermittelst der Durchdringung erfolgt; obgleich anerkannt werden kann, dass sie sich auch anders erklären lässt. Endlich widerspricht die unbedingte Undurchdringlichkeit der Körper nicht minder den Sätzen unseres Glaubens, als die πολυτυπια, (das Zugleichsein an vielen Orten) und es bleibt gleich schwer zu begreifen, wie derselbe Körper an mehreren Orten, als wie viele Körper in demselben Ort sein können. [g])

Was muss man also der Ausdehnung noch hinzufügen, um den Begriff des Körpers zu vollenden? Nichts anderes, als was der Sinn selbst bezeugt. Er vermeldet nämlich zugleich Dreierlei; einmal, dass wir wahrnehmen, dann, dass die Körper wahrgenommen werden und endlich,

dass das Wahrgenommene ein Mannigfaches und Zusammengesetztes oder Ausgedehntes ist. Deshalb ist dem Begriffe der Ausdehnung oder des Mannigfachen die Thätigkeit hinzuzufügen. Also ist der Körper ein ausgedehntes Thätiges.[h]) Man könnte ihn auch eine ausgedehnte Substanz nennen, wenn man festhält, dass jede Substanz wirksam ist und jedes Wirksame eine Substanz heisst. Nun kann aus den inneren Principien der Metaphysik gezeigt werden, dass das, was nicht thätig ist, auch nicht ist, denn eine blosse Macht thätig zu sein, ohne allen Anfang der Thätigkeit giebt es nicht. Die Kraft eines gespannten Bogens ist keine kleine; allein sie ist ja nicht thätig, wird man sagen. Allerdings ist sie es, sage ich, auch vor dem Abschiessen, denn der Bogen strebt und alles Streben ist schon eine Thätigkeit. Uebrigens lässt sich Vieles und Vortreffliches von der Natur des Strebens und des thätigen Princips sagen, oder, wie es die Scholastiker nannten, von der substantiellen Form, wodurch auch der natürlichen Theologie ein Licht angezündet wird und von den Mysterien des Glaubens, welche durch die Einwürfe der Philosophen verdunkelt worden sind, die Finsterniss vertrieben wird.

Es ergiebt sich dann, dass nicht blos die Seelen, sondern alle Substanzen nur durch ihre Thätigkeit an einem Orte sein können; dass die Seelen durch keine Kraft der Körper zerstört werden können und dass alle Kraft zu wirken von dem höchsten Geiste kommt, dessen Wille der Grund der Dinge ist und dass die allgemeine Harmonie die Ursache seines Willens ist; ferner, dass Gott bei den Geschöpfen die Seele mit dem Stoffe verbinden kann, ja, dass jede endliche Seele mit Stoff verbunden ist, selbst die Engel nicht ausgenommen, welche Ansicht der heiligen Kirchenväter mit der wahren Philosophie übereinstimmt; endlich, dass die Eigenschaft von der Substanz verschieden ist und dass die *πολυτυπια* (Gleichzeitigkeit eines Körpers an mehreren Orten) ja selbst der *μετουσιασμος* (das Zugleichsein mehrerer Körper an einem Orte) nichts Widersinniges enthalten. Denn wie kann darin etwas Wunderbares gefunden werden, dass die *consubstantiatio* sich in eine *transsubstantiatio* auflöst. [i]) Wer dagegen sagt, dass der Körper im Brode enthalten sei, weiss nicht, dass er behauptet, die Substanz des Brodes sei zerstört, aber die Eigenschaften

seien geblieben, was alle diejenigen einräumen werden, welche einmal den wahren und unvermeidlichen Begriff der Substanz erfasst haben. Von welcher grossen Bedeutung aber diese Sätze für die feste Begründung der Grundlagen des Glaubens, für die Ruhe der Seele und für den Frieden in der Kirche sind, werden die Einsichtigen zu ermessen wissen. [k])

VI.

Ein Brief

an Herrn Foucher, Kanonikus in Dijon,

in Antwort auf ein Schreiben des Letzteren. [55)]

1693. (*Erdmann,* Seite 117.)

Man muss sich freuen, mein Herr, dass Sie dem Zweifel der Akademiker einen vernünftigen Sinn gaben. Dies ist die beste Vertheidigung, welche Sie für dieselben führen können, und ich würde entzückt sein, wenn ich eines Tages deren Gedanken durch Ihre Sorgfalt verarbeitet und erläutert finden würde; freilich wären Sie dann genöthigt, denselben von Zeit zu Zeit manchen Strahl Ihrer Einsicht zu leihen, wie Sie bereits dazu den Anfang gemacht haben.

Es ist richtig, dass ich vor ohngefähr 20 Jahren zwei kleine Abhandlungen verfasst habe; die eine handelte von der Theorie der Bewegung an sich; ich hatte dieselbe da ausserhalb des Systems untersucht, als wenn sie ein rein mathematischer Gegenstand wäre; die andere behandelte die Hypothese einer concreten und systematischen Bewegung, wie sie in der Natur wirklich angetroffen wird. [56 a)] Diese Abhandlungen mögen manches Gute enthalten, da Sie und Andere so darüber urtheilen; indess giebt es doch mehrere Stellen darin, wo ich glaube jetzt besser unterrichtet zu sein. Abgesehen von anderem,

spreche ich mich heute auch ganz anders über die untheilbaren Dinge aus. Es waren Versuche eines jungen Mannes, welcher noch nicht tief in die Mathematik eingedrungen war. Die Gesetze der Bewegung an sich, welche ich damals aufgestellt hatte, würden wirklich gelten, wenn in den Körpern nichts weiter enthalten wäre, als was man nach Descartes und selbst nach Gassendi annimmt. Allein ich habe gefunden, dass die Natur die Körper ganz anders in Bezug auf die Bewegung behandelt und es ist dies einer meiner Gründe gegen den herrschenden Begriff von der Natur der Körper, wie ich in dem Journal des Savans vom 2. Juni 1692 angedeutet habe. [b])

Was die untheilbaren Dinge anlangt, so dürfte man, wenn darunter nur die blossen Grenzen der Zeit und der Linie verstanden werden, weder neue Grenzen, noch wirkliche oder mögliche Theile darunter begreifen können. Deshalb sind die Punkte weder gross, noch klein und es bedarf keines Sprunges, um sie zu überschreiten. Indess ist das Stetige, wenn es auch überall solches Untheilbare enthält, doch nicht daraus zusammengesetzt, wie die Einwürfe der Skeptiker dies anzunehmen scheinen. Diese Einwürfe sind nicht unwiderleglich, wie man finden wird, wenn man sie in die gehörige Form bringt. [c]) Der Pater Gregoire vom heiligen Vincenz hat selbst durch Rechnung unter Annahme der unendlichen Theilbarkeit den Ort gezeigt, wo Achilles die Schildkröte, welche ihm voraus ist, je nach dem Verhältniss der Geschwindigkeit einholen muss. [d]) So dient die Geometrie zur Beseitigung dieser anscheinenden Schwierigkeiten.

Ich bin so sehr für das wirkliche Unendliche, dass ich, anstatt zuzugeben, dass die Natur es verabscheue, wie man gewöhnlich sagt, behaupte, dass die Natur überall nach demselben verlange, um die Vollkommenheiten ihres Schöpfers besser darlegen zu können. Deshalb glaube ich, dass es keinen Theil in dem Stoffe giebt, der, ich sage nicht theilbar, sondern nicht wirklich getheilt ist, und deshalb muss das kleinste Theilchen, wie eine Welt voll einer Unendlichkeit verschiedener Geschöpfe angesehen werden. [e])

VII.

Ueber die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit.[57]

1693. (*Erdmann*, Seite 118.)

Ich weiss nicht, ob die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit selbst, nachdem so viele berühmte Schriftsteller sie behandelt, schon für klar und deutlich gelten können. Das Recht ist eine gewisse moralische Macht und die Verbindlichkeit eine moralische Nothwendigkeit.[58 a)] Unter moralischer Macht verstehe ich eine solche, welche bei dem guten Menschen ebenso viel vermag, wie die natürliche Macht, denn ein römischer Rechtsgelehrter sagt in trefflicher Weise, dass von dem, was gegen die guten Sitten geht, man annehmen müsse, dass man es auch nicht thun könne. Ein guter Mensch ist aber der, welcher Alle liebt, so weit die Vernunft es gestattet.[b)] Man wird deshalb die Gerechtigkeit, welche die Tugend dieses Triebes ist, welchen die Griechen φιλανϑρωπιαν (Menschenliebe) nannten, am richtigsten nach meiner Ansicht, als die Menschenliebe des Weisen definiren, d. h. des Menschen, welcher die Gebote der Weisheit befolgt.[c)] Daher ist das, was Carneades über die Gerechtigkeit gesagt haben soll, nämlich, dass sie die höchste Thorheit sei, weil sie befiehlt, dass man mit Vernachlässigung seiner eignen Angelegenheiten für die der Fremden sorge, aus der Un-

kenntniss der Definition derselben hervorgegangen. Die Menschenliebe ist das allgemeine Wohlwollen und das Wohlwollen ist die Gewohnheit zu lieben. Lieben aber ist ein sich Erfreuen an des Anderen Glück, oder, was auf dasselbe hinauskommt, das Glück Anderer zu dem eignen mit zu rechnen. Dadurch löst sich der schwierige Knoten, welcher auch in der Theologie von Bedeutung ist, nämlich, wie es eine nicht auf Lohn gerichtete Liebe geben könne, welche von aller Furcht und Hoffnung und von aller Rücksicht auf den Nutzen frei ist; denn das Glück derer, welches uns erfreut, gehört zu unserem Glücke, da das, was erfreut, um seiner selbst willen begehrt wird. So wie die Betrachtung des Schönen für sich angenehm ist und ein Gemälde Raphael's den Einsichtigen rührt, wenn es ihm auch nichts einbringt, so, dass es im Auge behalten und für einen Genuss gehalten wird, als ein Sinnbild der Liebe, so geht auch, da ein schöner Gegenstand zugleich des Glückes fähig ist, der Trieb in die wahre Liebe über. Die Liebe zu Gott übertrifft aber alle andere Liebe, weil Gott mit dem grössten Erfolge geliebt werden kann, weil es keinen glücklicheren Gegenstand als Gott giebt, und nichts schöneres und des Glückes würdigeres, als Gott, vorgestellt werden kann; und da Gott auch die höchste Macht und Weisheit einwohnt, so tritt sein Glück nicht blos in das unsrige mit ein, (wenn wir weise sind, d. h. wenn wir ihn lieben) sondern bewirkt auch unser Glück. Weil jedoch die Weisheit die Liebe leiten muss, so muss auch diese definirt werden. Ich glaube, dass ich hier der Meinung der Menschen am meisten genüge, wenn ich sage, dass die Weisheit nichts anderes ist, als diese Wissenschaft des Glücks. So werden wir wieder auf den Begriff des Glückes zurückgewiesen, zu deren Erklärung aber hier nicht der Ort ist. [d])

Aus dieser Quelle fliesst das Naturrecht, was drei Abstufungen hat; das strenge Recht in der austauschenden Gerechtigkeit; die Billigkeit (oder die Menschenliebe, im engeren Sinne dieses Wortes) in der vertheilenden Gerechtigkeit und endlich die Frömmigkeit (oder die Rechtschaffenheit) in der allgemeinen Gerechtigkeit. Daraus entspringen die Regeln, Niemand zu verletzen, jedem das Seine zu geben, und ehrlich (oder vielmehr fromm) zu leben, als ebenso viele allgemeinste

und allbekannte Gebote des Rechts, wie ich die Sache noch als Jüngling, in einer kleinen Schrift über die Methode im Recht, weiter ausgeführt habe. [e]) Das Gebot des reinen oder strengen Rechts lautet, Niemand zu verletzen, damit er nicht im Staate das Recht zur Klage und ausserhalb des Staates das Recht des Krieges erhalte. Davon entsteht die austauschende Gerechtigkeit, wie die Philosophen sie nennen und das Recht, welches Grotius die Macht nennt. Die höhere Stufe nenne ich die Billigkeit, oder wenn man lieber will, die Menschenliebe (nämlich diese im engeren Sinn), welche ich über die Strenge des reinen Rechts auch auf jene Verbindlichkeiten ausdehne, wo dem Betheiligten keine Klage mit Zwang gegeben ist. Dahin gehört die Verbindlichkeit zur Dankbarkeit, zum Mitleiden. Nach Grotius haben die Betreffenden dazu eine Geeignetheit, aber keine Macht. [f]) So wie man nun auf der untersten Stufe Niemand verletzen soll, so hat man nach der mittleren sich Allen nützlich zu erweisen; indess nur soweit, als es Jedem zukommt, oder soweit Jeder es verdient, da man nicht Allen zu Gunsten sein kann. Deshalb gehört diesem Gebiete die vertheilende Gerechtigkeit an und das Rechtsgebot, Jedem das Seinige zu gewähren. Und bis hierher werden im Staate die politischen Gesetze ausgedehnt, welche für das Glück der Einzelnen sorgen und mitunter bewirken, dass die, welche nur eine Geeignetheit hatten, auch die Macht bekommen, dasjenige zu fordern, von dem es billig ist, dass die Anderen es leisten. In der untersten Stufe des Rechts werden die Unterschiede der Menschen nicht beachtet, so weit sie nicht aus dem Geschäfte selbst hervorgehen, vielmehr gelten da alle Menschen für gleich; aber in dieser höheren Stufe [g]) werden die Verdienste erwogen und es haben deshalb hier die Vorrechte, die Belohnungen und die Strafen ihre Stelle. Den Unterschied in diesen Abstufungen des Rechts hat Xenophon treffend durch das Beispiel mit dem Knaben Cyrus erläutert, welcher zum Schiedsrichter zwischen zwei Knaben gewählt wurde, von denen der Stärkere mit Gewalt die Kleider mit dem Anderen gewechselt hatte, weil der Rock des Anderen seiner Grösse besser entsprach und der eigne Rock der Grösse des Anderen. Des Cyrus Ausspruch lautete für den Räuber, allein es wurde von seinem Lehrer

bedeutet, dass es hier nicht darauf ankomme, wem der Rock besser passe, sondern wem er gehöre, und dass er seine Art der Entscheidung nur dann richtig anwenden könne, wenn er selbst zu vertheilen haben werde. Denn die Billigkeit selbst empfiehlt uns für die Geschäfte das strenge Recht, sofern nicht die wichtige Rücksicht auf ein höheres Gut davon abzuweichen befiehlt; dagegen hat die Rücksicht auf die Personen, wie man es nennt, ihren Platz nicht bei dem Austausch fremder Güter, sondern bei Vertheilung unserer oder der öffentlichen Güter.

Die oberste Stufe des Rechts habe ich mit dem Namen der Rechtschaffenheit, oder vielmehr der Frömmigkeit bezeichnet. Denn das bisher Gesagte kann so aufgefasst werden, dass es sich innerhalb der Rücksichten des irdischen Lebens hält. Das reine oder strenge Recht entspringt aus dem Princip der Bewahrung des Friedens; die Billigkeit oder Menschenliebe geht weiter; indem jeder dem Andern nach Kräften nützt, vermehrt er sein Glück in dem fremden; mit einem Wort, das strenge Recht will das Elend beseitigen, das höhere Recht hat das Glück zum Ziel, so weit es innerhalb dieser irdischen Welt erreichbar ist. Dass wir aber selbst das Leben und Alles, was dieses Leben begehrenswerth macht, einem grössern fremden Nutzen nachstellen und selbt die grössten Schmerzen um Anderer willen ertragen sollen, wird von den Philosophen mehr schön gelehrt, als gründlich bewiesen. Denn die Auszeichnung und der Ruhm und die Freude an der eignen Tugend, auf welche diese Philosophen unter dem Namen der Rechtlichkeit sich beziehen, sind zwar Güter des Denkens oder der Seele, und sie haben zwar ein bedeutendes Gewicht, aber überwiegen doch nicht bei Jedermann und für jedwede Bitterkeit des Unglücks, da nicht Alle gleicherweise durch die Einbildungskraft erregt werden, namentlich nicht die, welche weder durch eine freisinnige Erziehung, noch durch eine gebildete Lebensweise oder durch die Zucht des Lebens oder ihres Standes zur Schätzung der Ehre, an das Gefühl der geistigen Güter gewöhnt worden sind. Um aber durch einen allgemeinen Beweis festzustellen, dass alles Sittliche auch nützlich und alles Schlechte auch schädlich sei, muss die Unsterblichkeit der Seele hinzugenommen werden und der Leiter des Ganzen, Gott. Dann erkennen wir, dass wir Alle in dem

vollkommensten Staate unter einem Monarchen leben, der wegen seiner Weisheit nicht getäuscht und dem wegen seiner Macht nicht entgangen werden kann; dabei ist derselbe so liebenswürdig, dass einem solchen Herrn zu dienen ein Glück ist. Wer sonach hierauf seinen Geist richtet, gewinnt unter Anleitung von Christus das Glück. Durch die Macht und Vorsehung Gottes geschieht es, dass alles Recht sich verwirklicht, dass Niemand verletzt wird, als nur von sich selbst, dass jede rechte Handlung ihren Lohn findet und jede Sünde ihre Strafe. Weil, wie Christus in göttlicher Weise gelehrt hat, alle unsere Haare gezählt sind und selbst der Trunk Wasser dem Durstigen nicht umsonst gereicht wird, so wird Nichts in dem Staate des Universums vernachlässigt. In Folge dieser Betrachtung wird diese Gerechtigkeit die allumfassende genannt werden; sie wird alle anderen Tugenden in sich enthalten; denn auch das, was sonst das Interesse Anderer nicht berührt, nämlich, dass wir unseren Körper und unsere Mittel nicht missbrauchen, dies ist auch ausserhalb der menschlichen Gesetze durch das natürliche Recht, d. h. durch die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie geboten, weil wir Uns und das Unserige nur Gott verdanken. Denn so wie es schon für den Staat von Bedeutung ist, dass Niemand das Seine schlecht benutze, so gilt dies noch vielmehr für das Universum. Deshalb hat er hier uns jenes höchste Rechtsgebot seiner Kraft erhalten, welches sittlich (d. h. fromm) zu leben befiehlt. Und in diesem Sinne ist von den gelehrten Männern mit Recht gefordert worden, dass das Natur- und Völker-Recht nach der Lehre der Christen gelehrt werde, d. h. (aus den Zeugnissen Christi) τα ἀνωτέρα (das Höhere), das Erhabene, das Göttliche der Weisen. In dieser Weise meine ich die Gebote des Rechts oder die drei Stufen der Gerechtigkeit in der angemessensten Weise erklärt und die Quellen des Naturrechts bezeichnet zu haben. [h])

VIII.

Ueber die Verbesserung der ersten Philosophie

und über den Begriff der Substanz.[59]

1694. (*Erdmann*, Seite 121.)

Ich sehe, dass die Meisten, welche sich an den mathematischen Wissenschaften ergötzen, vor der Methaphysik einen Abscheu haben, weil sie dort Licht und hier Finsterniss bemerken. Der wichtigste Grund dessen dürfte meines Erachtens der sein, dass die höheren Begriffe, welche von Jedermann für die bekanntesten gehalten werden, durch die Nachlässigkeit der Menschen und die Unbeständigkeit im Denken zweideutig und dunkel gemacht worden sind. Die davon gewöhnlich aufgestellten Definitionen sind nicht einmal Nominal-Definitionen und erklären deshalb Nichts. Das Uebel ist unzweifelhaft auch in andere Wissenschaften eingedrungen, welche unter jener, als der ersten und architectonischen stehen.[60 a)] Daher haben wir statt deutlicher Definitionen nur kleinliche Unterscheidungen, statt wahrhafter allgemeiner Grundsätze, nur Eintheilungsregeln, die häufiger durch Einwürfe erschüttert, als durch Beispiele bestätigt werden. Dennoch gebrauchen die Menschen mitunter die metaphysischen Ausdrücke in Folge einer gewissen Nothwendigkeit und schmeicheln sich, sie zu ver-



stehen, weil sie sie auszusprechen gelernt haben; aber trotzdem werden offenbar nicht blos von dem Begriffe der Substanz, sondern auch von dem der Ursache, der Handlung, der Beziehung, der Aehnlichkeit und vieler anderer allgemeinen Ausdrücke die wahren Begriffe nicht gekannt. So kann man sich nicht wundern, dass jene vornehmste Wissenschaft, welche den Namen der ersten Philosophie erhalten hat und von Aristoteles die ersehnte oder die gesuchte (ζητουμενη) genannt worden ist, noch heute zu denen gehört, nach welchen man sucht. Zwar spürt Plato hier und da in seinen Dialogen die Kraft dieser Begriffe auf und dasselbe thut Aristoteles in seinen, die Methaphysik genannten Büchern, allein es scheint nicht, dass sie weit gekommen sind. Die späteren Platoniker sind dahin gerathen, dass sie in geheimnissvollen Ausdrücken sprechen und den Aristotelikern, namentlich den Scholastikern kam es mehr darauf an, Fragen aufzuwerfen, als zu lösen. In unseren Zeiten haben zwar ausgezeichnete Männer ihren Sinn auch auf die erste Philosophie gerichtet, aber bisher ohne grossen Erfolg. Man kann nicht bestreiten, dass Descartes hier manches Vortreffliche geleistet hat und dass er durch Ablenkung des Geistes von dem Sinnlichen in richtiger Weise vorzüglich das Studium des Plato wieder erweckt hat und dann von den akademischen Zweifeln [b]) einen nützlichen Gebrauch gemacht hat; allein er hat entweder durch eine gewisse Unbeständigkeit, oder eine zu grosse Freiheit im Behaupten das Ziel verfehlt, das Gewisse vom Ungewissen nicht unterschieden und demnächst das Wesen der körperlichen Substanzen verkehrter Weise in die Ausdehnung verlegt, ja auch von der Verbindung der Seele mit dem Körper keine richtigen Begriffe gehabt. Der Grund von alledem war, dass er das Wesen der Substanz überhaupt nicht erkannt hatte; denn er war nur sprungweise zur Lösung der schwierigsten Fragen vorgeschritten, ohne zuvor die darin enthaltenen Begriffe erklärt zu haben. Deshalb erhellt aus nichts mehr, wie sehr seine metaphysischen Untersuchungen der Gewissheit entbehren, als aus seiner Schrift, wo er auf Anrathen von Mersenne und Andern versucht hat, diese Untersuchungen in ein mathematisches Kleid zu bringen. [c]) Auch andere scharfsinnige Männer sind an die Metaphysik herangetreten

und haben manche tiefe Gedanken ausgesprochen, allein in solche Dunkelheiten eingewickelt, dass sie mehr zum errathen aufgeben, als zu beweisen scheinen.

Nun scheint mir aber, in der Metaphysik mehr, als selbst in der Mathematik, des Lichtes und der Gewissheit nöthig zu sein, weil die mathematischen Fragen ihre Proben und Beweise mit sich bringen, was der Hauptgrund ihres Erfolges ist, während man in der Metaphysik dieses Vortheils entbehrt. Deshalb ist hier eine besondere Weise in Aufstellung der Sätze und gleichsam ein Faden, wie in einem Labyrinth nöthig, mit dessen Hülfe nicht minder, wie mit der Methode des Euklid gleichsam rechnungsmässig die Fragen zu lösen sind. Dabei ist aber trotzdem die Klarheit zu bewahren und den gebräuchlichen Redensarten nichts zuzugestehen. [d])

Wie wichtig dies alles ist, erhellt vorzüglich aus dem Begriffe der Substanz, wie ich ihn aufstelle und welcher so fruchtbar ist, dass daraus die obersten Wahrheiten, auch in Betreff Gottes und der Seelen und der Natur der Körper sich ergeben. Diese Wahrheiten sind zwar zum Theil gekannt, aber noch wenig bewiesen, zum Theil aber bis jetzt unbekannt, obgleich sie von dem grössten Nutzen für die übrigen Wissenschaften sein werden. Um davon einen Vorgeschmack zu geben, will ich nur sagen, dass der Begriff der Kraft, oder des Virtuellen [e]) (was die Deutschen Kraft und die Franzosen *la force* nennen), für deren Erklärung ich eine besondere Wissenschaft der Dynamik bestimmt habe, sehr viel dazu beiträgt, um den wahren Begriff der Substanz zu erfassen. Denn die thätige Kraft ist von der blossen Macht (*potentia*), die in den Schulen behandelt wird, verschieden, weil die thätige Macht der Scholastiker oder das Vermögen nichts anderes ist, als die nahe Möglichkeit zu wirken, welche aber dabei einer Erweckung von Aussen und gleichsam eines Stachels bedarf, um in Wirksamkeit überzugehen. Allein die thätige Kraft enthält eine gewisse Wirksamkeit oder εντελεχειαν und ist ein Mittleres zwischen der Fähigkeit zu wirken und dem Wirken selbst. [f]) Sie enthält das Streben, und wird so durch sich selbst zur Wirksamkeit übergeführt, ohne einer Hülfe zu bedürfen; nur die Hindernisse müssen beseitigt werden. Erläuternde Beispiele sind ein Seil, was eine Last in der Höhe erhält,

oder ein gespannter Bogen. Denn wenn auch die Schwere und die elastische Kraft mechanisch erklärt werden können und es aus der Bewegung des Aethers g) müssen, so ist doch der letzte Grund für die Bewegung im Stoffe die bei der Schöpfung ihm eingedrückte Kraft, die jedem Körper einwohnt, aber durch das Zusammentreffen der Körper in der Natur auf mannigfache Weise beschränkt und gehemmt wird. Ich behaupte, dass diese Kraft zu wirken jeder Substanz einwohnt und dass aus ihr immer irgend eine Wirksamkeit hervorgeht. Deshalb können selbst die körperlichen Substanzen (so wenig, wie die geistigen) in ihrer Wirksamkeit jemals aufhören, was diejenigen nicht genügend erkannt haben, welche das Wesen derselben blos in die Ausdehnung oder auch in die Undurchdringlichkeit gesetzt und sich den Körper als ein durchaus Ruhendes vorgestellt haben. Aus meinen Untersuchungen wird sich auch ergeben, dass eine erschaffene Substanz von einer andern erschaffenen Substanz ihre Kraft zu wirken nicht empfängt, sondern dass das Bestreben, oder ihre Kraft zu wirken, schon vorher bestanden hat und durch andere Körper nur ihre Grenzen und Bestimmtheit erhält, wobei ich Weiteres nicht berühre, was für die Lösung jenes schwierigen Problems über die Wirksamkeit der Substanzen von Nutzen sein wird. h)

IX.

Ein neues System über die Natur

und

die Mittheilung zwischen den Substanzen; desgleichen über die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper. [61]

1695. (*Erdmann*, Seite 124.)

1) Es sind mehrere Jahre her, dass ich auf dieses System gekommen bin und gelehrten Männern davon Mittheilung gemacht habe, namentlich einem der grössten Theologen und Philosophen unserer Zeit, welcher einige meiner Ansichten durch eine Person von höchstem Stande gehört und dieselben sehr sonderbar befunden hatte. Nachdem er indess meine Erläuterungen empfangen hatte, nahm er seine Worte in der edelmüthigsten und erbaulichsten Weise zurück; er billigte einen Theil meiner Sätze und in Betreff der übrigen, wo er sich noch nicht einverstanden erklären konnte, liess er wenigstens seinen Tadel fallen. Seit dieser Zeit habe ich, wie die Gelegenheit sich bot, weiter darüber nachgedacht, um dem Publikum nur wohlgeprüfte Ansichten mitzutheilen und ebenso habe ich versucht, den Einwendungen zu begegnen, welche gegen meinen Versuch einer Dynamik gemacht worden sind, welcher mit Gegenwärtigem im Zusammenhange

steht. 62 [a]) Als endlich achtungswerthe Personen gewünscht hatten, dass ich meine Ansichten mehr verdeutlichen möchte, habe ich es gewagt, diese Untersuchungen zu veröffentlichen, obgleich sie keineswegs leicht fasslich, noch geeignet sind, um den Geschmack von allerlei Leuten zu befriedigen. Ich habe mich vorzüglich bestrebt, von dem Urtheile Derer Nutzen zu ziehen, welche in dieser Materie wohl bewandert sind; denn es wäre für mich zu mühsam gewesen, wenn ich insbesondere alle Diejenigen hätte aufsuchen und auffordern wollen, welche etwa geneigt wären, mir Belehrungen zu ertheilen. Uebrigens werde ich solche immer mit Vergnügen in Empfang nehmen, sofern mehr die Liebe zur Wahrheit darin hervortritt, als die Leidenschaft für voreingenommene Meinungen.

2) Obgleich ich zu Denen gehöre, welche sich mit den mathematischen Wissenschaften angestrengt beschäftigt haben, so habe ich doch seit meiner Jugend nicht aufgehört, auch über die Philosophie nachzudenken, denn es schien mir immer, dass es Mittel gäbe, um durch klare Beweise etwas Zuverlässiges darin festzustellen. Ich war schon in das Gebiet der Scholastiker weit eingedrungen, als die Mathematik und die neueren Schriftsteller mich noch in früher Jugend davon abzogen. Deren schöne Weise, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich und ich verachtete mit Recht das Verfahren jener, welche nur Formen und Vermögen dafür aufstellten, aus denen man nichts lernt. [b]) Allein bei dem Versuche, die obern Grundsätze selbst bei der Mechanik zu vertiefen, um Rechenschaft über die Naturgesetze zu geben, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, bemerkte ich, dass die blosse Auffassung einer ausgedehnten Masse nicht zureiche und dass noch der Begriff der Kraft benutzt werden müsse, welcher sehr verständlich ist, obgleich er zu dem Gebiet der Metaphysik gehört. [c]) Es schien mir auch die Meinung Derer, welche die Thiere zu blossen Maschinen umgestalten oder erniedrigen [d]), wenn sie auch möglich ist, doch unwahrscheinlich und selbst gegen die Ordnung der Natur zu sein.

3) Anfangs, als ich mich von dem Joch des Aristoteles befreit fühlte, hatte ich mich dem Leeren und den Atomen zugewendet, da diese Auffassung die Einbildungskraft am leichtesten befriedigt; allein als ich davon zurück-

gekommen war, bemerkte ich nach vielerlei Erwägungen, dass in dem Stoffe allein unmöglich die Principien einer wahren Einheit gefunden werden können, d. h. in dem, was nur leidend sich verhält, weil da alles nur eine Ansammlung oder ein Haufen von Theilen ohne Ende ist. Da nun die Menge ihre Wirklichkeit nur von wahrhaften Einheiten erlangen kann, die von anderwärts kommen und etwas ganz anderes sind, als die Punkte, von denen feststeht, dass deren Inhalt nicht zusammengesetzt sein kann, so war ich, um diese wirklichen Einheiten zu finden, genöthigt, auf ein formales Atom zurückzugreifen, da ein stoffliches Ding nicht gleichzeitig stofflich und völlig untheilbar sein kann, d. h. eine wahrhafte Einheit nicht besitzen kann. Ich musste also die substantiellen Formen zurückrufen und gleichsam wieder einbürgern, die heutzutage so verschrieen sind; aber es musste in einer Weise geschehen, welche sie verständlich machte und welche den Gebrauch, den man von ihnen machen soll, von dem Missbrauch sonderte, der damit getrieben worden ist. So fand ich, dass ihre Natur in der Kraft besteht und dass daraus etwas dem Gedanken und dem Begehren Aehnliches sich ergiebt. Ich musste sie deshalb in Nachahmung des Begriffs auffassen, welchen man von den Seelen hat. So wie nun die Seele nicht benutzt werden kann, um über das Einzelne in der Einrichtung des Körpers des Geschöpfes Rechenschaft zu geben, so glaubte ich diese Formen nicht zur Erklärung der besondern Probleme der Natur gebrauchen zu dürfen, obgleich sie zur Aufstellung mehrerer allgemeiner Principien unentbehrlich sind. Aristoteles nennt sie die ersten Entelechien; ich nenne sie, vielleicht verständlicher, ursprüngliche Kräfte, welche nicht allein die zur Möglichkeit hinzukommende Ergänzung enthalten, sondern auch eine ursprüngliche Wirksamkeit. *)

4) Ich erkannte, dass diese Formen und diese Seelen untheilbar sein müssen, wie unser Geist, und so viel ich in der That mich entsinne, ist dies auch die Ansicht des heiligen Thomas in Betreff der Thierseelen gewesen. Diese Wahrheit erneuerte jedoch die grossen Schwierigkeiten über den Ursprung und die Dauer der Seelen und der Formen. Denn da eine jede Substanz von wahrhafter

Einheit ihren Anfang und ihr Ende nur durch ein Wunder bekommen kann, so ergab sich, dass sie nur durch einen Schöpfungsact anfangen und nur durch eine Vernichtung aufhören können. So war ich, abgesehen von den Seelen, welche Gott später noch ausdrücklich erschaffen mag, anzuerkennen genöthigt, dass die constituirenden Formen der Substanzen mit der Welt zugleich erschaffen worden sind und dass sie für immer bestehen. f) Auch einige Scholastiker, wie Albert der Grosse und Johann Baco, hatten einen Theil von der Wahrheit über deren Ursprung erkannt, und die Sache darf nicht als etwas Ausserordentliches aufgefasst werden, weil ich den Formen nur die Fortdauer zutheile, welche die Anhänger des Gassendi ja auch ihren Atomen zusprechen.

5) Ich meinte jedoch, dass man nicht unterschiedslos die Geister und die vernünftige Seele mit den anderen Formen zusammenwerfen dürfe; denn diese sind von einer höheren Ordnung und haben unvergleichlich mehr Vollkommenheit, als jene in den Stoff eingetauchten Formen, da sie auf Kosten letzterer kleine Götter sind, die nach Gottes Ebenbild geschaffen worden und einige Strahlen von dem Lichte der Gottheit in sich haben. Deshalb regiert Gott die Geister, wie ein Fürst seine Unterthanen, und selbst so, wie ein Vater für seine Kinder sorgt, während er mit den übrigen Substanzen so verfährt, wie ein Ingenieur seine Maschinen behandelt, deshalb haben die Geister ihre besonderen Gesetze, welche sich über die Umwälzungen des Stoffes erheben, und man kann sagen, dass alle übrigen Substanzen nur für sie gemacht sind, indem selbst diese Umwälzungen dem Glücke der guten Geister und der Züchtigung der Bösen angepasst sind.

6) Indess könnte, um auf die gewöhnlichen Formen oder auf die stofflichen Seelen zurückzukommen, diese Dauer, die man ihnen zusprechen muss, an Stelle derjenigen, die man den Atomen zugetheilt hat, zweifelhaft machen, ob diese Seelen nicht von Körper zu Körper überwandern, was die Seelenwanderung sein würde, ohngefähr wie einige Philosophen die Uebertragung der Bewegung oder der Eigenschaften g) aufgefasst haben. Allein diese Einbildung ist von der Natur der Dinge weit entfernt. Es giebt keinen solchen Uebergang und hier sind mir die Umgestaltungen der Herren Swammer-

dam, **Malpighi** und **Löwenhoek**, der sorgfältigsten Beobachter unserer Zeit, zu Hülfe gekommen und haben mich leichter annehmen lassen, dass das Geschöpf und eine jede organisirte Substanz nicht anfängt, wenn wir es glauben, und dass dessen anscheinende Erzeugung nur eine Entwickelung ist und eine Art von Vermehrung. Auch der Verfasser der „Erforschung der Wahrheit“, so wie Herr Regis und F. Hartsoeker und andere tüchtige Männer sind diesem Gedanken sehr nahe gewesen. [h])

7) Aber die bedeutendste Frage war noch übrig; die, was aus diesen Seelen oder Formen durch den Tod des Geschöpfes oder durch die Zerstörung des Individuums der organisirten Substanz wird. Diese Frage macht die meiste Mühe und zwar um so mehr, weil es wenig wahrscheinlich erscheint, dass die Seelen unnützer Weise in einem Chaos von verworrenem Stoffe verbleiben. Dies hat mich endlich zu der Ansicht geführt, wie vernünftiger Weise nur der eine Weg einzuschlagen und anzunehmen ist, nämlich dass nicht blos die Seele, sondern auch das Geschöpf selbst und seine organische Maschine erhalten bleiben, wenn auch die Zerstörung seiner gröberen Theile es zu einer Kleinheit herabbringt, welche ebenso unsern Sinnen entgeht, wie die, in welcher es sich vor seiner Geburt befunden hat. Auch kann Niemand den wahren Zeitpunkt des Todes angeben; derselbe kann lange Zeit für eine blosse zeitweise Unterbrechung der wahrnehmbaren Bewegungen gelten und bei den einfachsten Thieren ist er im Grunde niemals etwas anderes, wie das Wiedererwachen der ertrunkenen Fliegen, welche dann unter pulverisirter Kreide begraben worden sind, und mehrere andere Fälle ergeben, welche zeigen, dass es noch vieles andere Wiedererwachen nach noch so langer Zeit geben würde, wenn man im Stande wäre, die körperliche Maschine wieder in Stand zu setzen. Es scheint, dass der grosse **Demokrit** von etwas Aehnlichem gesprochen hat, trotzdem dass er ein ganzer Atomistiker war, wenn auch **Plinius** darüber spottet. Es ist daher natürlich, dass wenn das Geschöpf immer lebendig und organisirt gewesen ist (wie scharfsinnige Männer es anfangen einzusehen), es auch immer dies bleiben wird, und wenn es sonach keine erste Geburt, noch überhaupt eine ganz neue Erzeugung giebt, so folgt, dass es auch keine vollständige Vernichtung,

noch einen Tod im streng metaphysischen Sinne geben wird. Anstatt einer Seelenwanderung giebt es daher nur eine Umgestaltung desselben Geschöpfes, je nachdem seine Organe verschieden gestaltet und mehr oder weniger entwickelt sind. [i])

8) Indess folgen die vernünftigen Seelen höheren Gesetzen und sie sind von alle dem befreit, was sie der Eigenschaft von Bürgern der Gesellschaft der Geister verlustig machen könnte. Gott hat hierfür so gesorgt, dass aller Wechsel im Stoffe sie der moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit nicht berauben kann. Man kann behaupten, dass alles nach Vollkommenheit strebt; dies gilt nicht blos von dem Universum überhaupt, sondern auch von dessen Geschöpfen insbesondere, welche zu einem solchen Grade von Glück bestimmt sind; und dass auch das Universum dabei in Folge der Güte Gottes betheiligt ist, welche sich an jedwedes so weit mittheilt, als die höchste Weisheit es gestatten kann.

9) Was den gewöhnlichen Verlauf der Geschöpfe und anderer körperlicher Substanzen anlangt, bei denen man bisher einen völligen Untergang angenommen hat und bei welchen die Veränderungen mehr von mechanischen Regeln, als von moralischen Gesetzen abhängen, so habe ich mit Vergnügen bemerkt, dass der alte Verfasser des Buchs über die Gesundheitspflege, was man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von dieser Wahrheit erkannt hat, wenn er in ausdrücklichen Worten sagt, dass die Geschöpfe weder geboren werden, noch sterben und dass die Dinge, von denen man glaubt, dass sie anfangen oder untergehen, nichts weiter thun, als zu erscheinen und zu verschwinden. Dies war auch die Ansicht des Parmenides und Melissos nach Aristoteles; denn diese Alten waren gründlicher, als man glaubt. [k])

10) Ich bin so geneigt, wie möglich, den modernen Schriftstellern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indess haben sie die Reform wohl zu weit getrieben. Unter anderen haben sie die natürlichen Gegenstände mit den künstlichen vermengt, weil sie nicht genügend grosse Vorstellungen von der Majestät der Natur gehabt haben. Sie meinen, dass der Unterschied zwischen deren Maschinen und den unsrigen nur in der Grösse und Kleinheit bestehe.

Dies hat einen sehr gescheidten Mann, den Verfasser der Unterhaltung über die Mehrheiten der Welten zu der Aeusserung veranlasst, dass, wenn man die Natur in der Nähe betrachte, man sie weniger bewundernswerth finde, als man geglaubt habe, da sie nur der Werkstatt eines Handwerkers gleiche. Ich meine, dies giebt keine genügend würdige Vorstellung von ihr und nur mein System lässt endlich den wahrhaften und ungeheuren Abstand zwischen den kleinsten Hervorbringungen und Mechanismen der Weisheit Gottes erkennen und den grössten Meisterstücken der Kunst eines begrenzten Geistes. Dieser Unterschied besteht nicht blos dem Grunde nach, sondern selbst der Art nach. Man muss daher einsehen, dass die Maschinen der Natur eine wahrhaft unendliche Zahl von Organen enthalten und dass sie so gut geschützt sind und die Probe gegen alle Ereignisse so gut bestehen, dass ihre Zerstörung unmöglich ist. Eine natürliche Maschine bleibt auch in ihren kleinsten Theilen eine Maschine und was noch mehr ist, sie bleibt immer dieselbe Maschine, die sie gewesen ist; sie wird nur durch die verschiedenen Einfaltungen umgestaltet, die sie erhält; sie ist bald ausgedehnt, bald zusammengezogen und gleichsam concentrirt, wenn man glaubt, dass sie untergegangen sei. [l])

11) Weiter besteht in den Organismen vermittelst der Seele oder der Form eine wahrhafte Einheit, die dem entspricht, was das Ich in uns genannt wird. Dies kann weder bei den Maschinen der Kunst, noch bei der einfachen Masse des Stoffes statt finden, wie organisirt dieselbe auch sein mag; man kann letztere Masse nur wie ein Heer Soldaten oder eine Heerde Vieh ansehen, oder wie einen Teich voll Fische, oder wie eine, aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr; denn wenn es keine wahrhaften substantiellen Einheiten gäbe, so würde es in solcher Ansammlung nichts substantielles noch reelles geben. [m]) Dies hatte den Herrn Cordemoi [n]) genöthigt, von Descartes abzugehen und die Atomenlehre des Democrit anzunehmen, um zu einer wahren Einheit zu gelangen. Allein die stofflichen Atome widersprechen der Vernunft, abgesehen davon, dass sie aus Theilen zusammengesetzt sind, da die unüberwindliche Verbindung des einen Theils mit dem anderen (wenn man eine solche begreifen oder mit Grunde annehmen könnte) deren Ver-

schiedenheit nicht aufheben würde. o) Es giebt nur substantielle Atome, d. h. wirkliche und durchaus von Theilen freie Einheiten, welche die Quellen der Wirksamkeiten sind und die ersten unbedingten Principien für die zusammengesetzten Gegenstände, und gleichsam die letzten Elemente bei der Analyse der Substanzen. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen; sie haben etwas Lebendiges und eine Art von Vorstellungen und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum auszudrücken. p) Wenn aber die körperlichen Substanzen vereinigt sind, so bilden all ihre Organe in Bezug auf uns nur einen physischen Punkt. q) Deshalb sind diese physischen Punkte nur scheinbar untheilbar; die mathematischen sind es genau; doch sind sie nur Zustände an den Substanzen. Nur die metaphysischen oder substantiellen Punkte (welche von den Formen oder Seelen gebildet werden) sind es genau und wirklich; ohne sie gäbe es nichts Wirkliches, weil ohne wahrhafte Einheiten es auch keine Menge geben kann.

12) Nach Feststellung dieser Fragen glaubte ich in den Hafen einlaufen zu können; aber als ich begann über die Einheit der Seele mit dem Körper nachzudenken, war es, als wenn ich auf das offene Meer wieder zurückgeworfen wäre, da ich kein Mittel finden konnte, um zu erklären, wie der Körper etwas in die Seele übergehen machen kann, noch wie es umgekehrt geschehen kann, und wie überhaupt eine Mittheilung zwischen einer erschaffenen Substanz und einer anderen solchen Substanz statt haben kann. Herr Descartes hat diese Frage, so viel man aus dessen Schriften ersehen kann, nicht erörtert, allein seine Schüler meinten, dass wir, da die gewöhnliche Meinung unbegreiflich sei, die Eigenschaften der Körper deshalb wahrnehmen, weil Gott bei Gelegenheit der Bewegungen des Stoffes in der Seele Vorstellungen entstehen lasse und weil, wenn unsere Seele von ihrer Seite den Körper bewegen will, sie meinten, dass Gott es sei, der ihn an der Seele Stelle bewege. Da auch die Mittheilung der Bewegungen ihnen unbegreiflich schien, so meinten sie, dass Gott bei Gelegenheit der Bewegung des eignen Körpers den anderen von ihm gestossenen, die Bewegung verleihe. Sie nannten dies das System der gelegentlichen Ursachen und dasselbe hat

durch die schönen Betrachtungen des Verfassers der Erforschung der Wahrheit eine grosse Verbreitung erhalten.

13) Man ist hier allerdings in die Schwierigkeiten bei dem, was für unmöglich erklärt worden ist, gut eingedrungen; allein man scheint sie in der Erklärung dessen, was sich wirklich zuträgt, nicht gehoben zu haben. Es ist sehr wahr, dass es im streng metaphysischen Sinne keinen wirklichen Einfluss der einen geschaffenen Substanz auf die andere giebt und dass alle Dinge mit allem, was sie wirklich haben, fortwährend durch die Kraft Gottes hervorgebracht werden; allein zur Auflösung der Aufgaben genügt nicht die Benutzung der allgemeinen Ursache und so dasjenige herbeizuholen, was man den *Deus ex machina* nennt. Denn wenn dies ohne weitere Erklärung, welche aus der Anordnung der Mitteldinge sich ableitet, geschieht, so ist dies eigentlich nur ein Zurückgreifen auf das Wunder, während in der Philosophie man Rechenschaft darüber zu geben hat, in welcher Weise sich die Dinge durch die göttliche Weisheit vollziehen und man dabei den Begriff des betreffenden Gegenstandes festzuhalten hat. [63 a])

14) Indem ich also zugeben musste, dass, abgesehen von der Allmacht Gottes, es unmöglich sei, dass die Seele oder irgend eine wahrhafte Substanz etwas von Aussen empfangen könne, so wurde ich unmerklich zu dem Gedanken geführt, der mich überraschte, mir aber unvermeidlich schien und der in der That grosse Vortheile und beträchtliche Schönheiten bot. Man muss also annehmen, dass Gott gleich anfänglich die Seele und jede andere wirkliche Einheit in der Weise geschaffen hat, dass bei ihr alles aus ihrem eignen Grunde durch eine vollkommene Selbstbestimmung in Bezug auf sie selbst [b]) entsteht, und dass dies dennoch mit einer vollkommenen Uebereinstimmung in Bezug auf die Dinge ausser ihr geschieht. Da somit unsere Gedanken in uns, d. h. die, welche in der Seele selbst, und nicht im Gehirn, auch nicht in den feineren Theilen des Körpers sind, nur Erscheinungen sind, welche den äusseren Dingen folgen, oder vielmehr wahrhafte Erscheinungen, gleich den regelmässig verlaufenden Träumen, so müssen diese inneren Vorstellungen in der Seele ihr selbst durch ihre eigene ursprüngliche Verfassung zufliessen, d. h. durch ihre vorstellende Natur (die fähig ist, die Wesen ausser



ihr in Beziehung auf ihre Organe auszudrücken) [c]), welche ihr seit ihrer Erschaffung verliehen worden ist und welche ihren eigentlichen Charakter ausmacht. Dies bewirkt, dass jede dieser Substanzen das ganze Universum genau in dieser Weise und in Folge eines bestimmten Gesichtspunktes ausdrückt und dass die Vorstellungen oder die Abbilder der äusseren Dinge in der Seele zu dem bestimmten Zeitpunkte und zwar vermöge ihrer eigenen Gesetze gerade so eintreten, wie in der Welt daneben und als wenn nichts bestände, als blos Gott und sie (um mich der Ausdrucksweise einer gewissen Partei von hohem Geiste zu bedienen, deren Heiligkeit gefeiert ist) [d]); und es entsteht somit eine vollkommene Uebereinstimmung, zwischen allen diesen Substanzen mit derselben Wirkung, als wenn unter ihnen eine Mittheilung durch Ueberführung von Eigenschaften oder Beschaffenheiten bestände, wie die gewöhnlichen Philosophen sich einbilden. Da ferner die organisirte Masse, in welcher der Gesichtspunkt der Seele näher ausgedrückt ist [e]), so beschaffen ist, dass sie auch ihrerseits bereit ist, von selbst nach den Gesetzen der körperlichen Maschine in dem Augenblick zu handeln, in welchem die Seele es verlangt, ohne dass die eine die Gesetze der andern stört, indem die Lebensgeister und das Blut [f]) gerade dann die Bewegungen machen, die nöthig sind, um den Empfindungen und den Vorstellungen der Seele zu entsprechen, so sind es diese im Voraus in jeder Substanz des Universums geregelten wirklichen Beziehungen, welche das hervorbringen, was man deren gegenseitigen Verkehr nennt und worin allein die Verbindung der Seele mit dem Körper besteht. Auch kann man dadurch verstehen, wie die Seele durch eine unmittelbare Gegenwart ihren Sitz im Körper hat, welche Gegenwart nicht grösser sein kann, weil die Seele im Körper so ist, wie die Einheit in dem Resultate der Einheiten, welches die Mehrheit ist. [g])

15) Diese Hypothese ist sicher möglich; denn warum sollte Gott nicht gleich im Anfange der Substanz eine Natur oder innere Kraft haben beilegen können, welche in ihr in gehöriger Ordnung alles das hervorbringen konnte (wie in einem geistigen oder formalen Automaten, welcher aber in der Substanz frei ist, die an der Vernunft Theil nimmt), was ihr begegnen wird, d. h. alle

jene Erscheinungen und Bilder, welche die Substanz haben wird, und zwar ohne die Hülfe irgend eines andern geschaffenen Dinges? und zwar um so mehr, als die Natur der Substanz nothwendig einen Fortschritt oder eine Veränderung verlangt oder eine solche wesentlich einschliesst, ohne welche sie keine Kraft zu handeln haben würde. Und da diese Natur der Seele das Universum in sehr genauer Weise darstellt, wenn auch mehr oder weniger deutlich [h]), so wird diese Folge der Vorstellungen, welche die Seele in sich erzeugt, ganz natürlich der Folge der Veränderungen im Universum selbst entsprechen, wie umgekehrt auch der Körper der Seele angepasst worden ist für die Begegnisse, wo sie so aufgefasst wird, als handelte sie nach Eindrücken [i]). Es ist dies um so wahrscheinlicher, weil die Körper nur für die Geister geschaffen worden sind, welche allein fähig sind, mit Gott in geistige Gemeinschaft einzutreten und seinen Ruhm zu feiern. Sobald die Möglichkeit dieser Hypothese der Uebereinstimmungen eingesehen ist, erkennt man auch, dass sie die vernünftigste ist und dass sie eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes bietet.

16) Diese Hypothese hat auch den grossen Vortheil, dass anstatt zu sagen, dass wir nur dem Scheine nach frei seien in einer Weise, welche für das Handeln genügt, wie dies mehrere geistvolle Männer geglaubt haben, man vielmehr sagen muss, dass wir nur scheinbar der Nöthigung unterworfen sind und dass wir in der ganzen Strenge der metaphysischen Ausdrucksweise uns in einer völligen Unabhängigkeit von allen übrigen Creaturen befinden. [k]) Dies bringt auch die Unsterblichkeit unserer Seele in ein wunderbares Licht, sowie die stets gleichmässige Erhaltung unserer Einzelheit, die vollkommen gut durch ihre eigene Natur geregelt ist, zum Schutz gegen alle Zufälle von aussen, so sehr auch der Schein dagegen spricht. Kein System hat je unsere hohe Stellung so klar erwiesen. Indem jeder Geist wie eine Welt für sich ist, welche sich selbst genügt, von jeder anderen Creatur unabhängig ist, das Unendliche einschliesst, das Universum ausdrückt, ist er ebenso dauerhaft, ebenso beharrlich und ebenso unbedingt, wie das Universum der geschaffenen Dinge selbst. Man muss daher annehmen, dass jeder Geist sich immer

in einer Weise verhalten muss, die in der geeignetsten Weise zur Vervollkommnung der Gemeinschaft aller Geister beiträgt, welche deren moralische Vereinigung in dem Staate Gottes bildet. Diese Hypothese gewährt auch einen neuen ausserordentlich klaren Beweis für das Dasein Gottes, da diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, welche gar keinen Verkehr unter einander haben, nur von einer gemeinsamen Ursache ausgehen kann. [l])

17) Ausser allen diesen Vortheilen, welche diese Hypothese empfehlen, kann man sogar sagen, dass sie etwas mehr als eine Hypothese ist, weil man die Sache kaum auf eine andere verständliche Weise wird erklären können und weil mehrere bedeutende Schwierigkeiten, welche bisher die Geister beschäftigt haben, von selbst zu verschwinden scheinen, wenn man diese Hypothese gehörig begriffen hat. Die gewöhnlichen Ausdrucksweisen vertragen sich auch sehr gut mit ihr, denn man kann sagen, dass diejenige Substanz, deren Zustand die Veränderungen von anderen in einer verständlichen Weise erklärt (in der Weise, dass man annehmen kann, dass nach ihr die anderen Substanzen in diesem Punkte in Folge der Beschlüsse Gottes von Anfang ab eingerichtet worden sind), diejenige ist, welche man hierbei als auf die andern einwirkend auffassen kann. Auch ist die Wirksamkeit einer Substanz auf die andere keine Aussendung oder Ueberführung von etwas Seiendem, wie man gewöhnlich meint, und man wird sie vernünftiger Weise nicht anders auffassen können, als so, wie ich gesagt habe. Allerdings begreift man bei dem Stoffe sowohl Aussendungen, wie Aufnahmen von Theilen desselben, durch welche man mit Recht alle Erscheinungen in der Physik mechanisch erklären kann; allein die stoffliche Masse ist keine Substanz [m]) und es erhellt also, dass die Wirksamkeit von Seiten der Substanzen selbst nicht anders wird erklärt werden können, als wie ich gesagt habe.

18) So metaphysisch auch diese Betrachtungen erscheinen mögen, so dienen sie doch in wunderbarer Weise in der Physik zur Feststellung der Gesetze der Bewegung, wie meine Dynamik es darlegen wird. Man kann nämlich sagen, dass bei dem Stoss der Körper jeder nur vermöge seiner eigenen Elasticität leidet, also in Folge einer

Bewegung, die schon in ihm ist. [n]) Was aber die absolute Bewegung anlangt, so kann sie in keiner Weise mathematisch bestimmt werden, weil da alles in Beziehungen endigt. [o]) Deshalb giebt es immer eine vollkommene Gleichwerthigkeit der Hypothesen, wie in der Astronomie, so dass, welche Zahl von Körpern man auch annimmt, es gleichgültig ist, welchem beliebigen Körper von ihnen man die Ruhe oder einen bestimmten Grad von Schnelligkeit zutheilen will, ohne dass die Erscheinungen der geraden, der kreisrunden oder der zusammengesetzten Bewegung die Annahme widerlegen können. [p]) Indess ist es wohlbegründet, wenn man den Körpern wahrhafte Bewegungen zuschreibt, und zwar der Voraussetzung gemäss, welche die Erscheinungen auf die verständlichste Weise erklärt, da diese Bezeichnung dem Begriffe der Wirksamkeit entspricht, welche ich aufgestellt habe. [q])

X.

Antwort
des Herrn Foucher an Herrn Leibniz
in Bezug auf sein neues System über den Verkehr zwischen den Substanzen. [64)]

1695. (*Erdmann*, Seite 129.)

Obgleich Ihr System, mein Herr, für mich nicht etwas Neues ist und ich Ihnen zum Theil schon meine Ansicht darüber in Beantwortung eines Briefes, den Sie mir vor ungefähr zehn Jahren darüber geschrieben hatten, mitgetheilt habe, so will ich doch nicht ermangeln, Ihnen hier das, was ich darüber denke, zu sagen, da Sie mich von neuem dazu auffordern.

Der erste Theil zielt nur darauf ab, alle Substanzen als Einheiten darzulegen, welche Einheiten deren Wirklichkeit ausmachen und sie von anderen unterscheiden, indem sie, nach der Schulsprache deren Individuation bilden; dies ist es, was Sie zuerst in Bezug auf den Stoff oder die Ausdehnung geltend machen. Ich bin mit Ihnen einverstanden, dass man mit Grund Einheiten verlangen kann, welche die Zusammensetzung und die Wirklichkeit der Ausdehnung ausmachen; denn ohnedem ist, wie Sie sehr richtig bemerken, eine immerfort theilbare Ausdehnung nur ein chimärisches Zusammengesetztes, weil

dessen Anfänge nicht bestehen, und ohne Einheiten es auch keine wahrhafte Menge geben kann. Indess wundere ich mich, dass man sich in Bezug auf diese Frage lässig verhält; denn die wesentlichen Principien der Ausdehnung können nicht wirklich bestehen. In der That können Punkte ohne Theile im Universum nicht bestehen und zwei Punkte zusammen verbunden bilden keine Ausdehnung; es ist unmöglich, dass eine Länge ohne Breite und eine Oberfläche ohne Tiefe besteht. Auch nützt es zu nichts, physische Punkte herbeizuholen, weil diese ausgedehnt sind und alle die Schwierigkeiten in sich enthalten, denen man ausweichen möchte. Indess will ich mich hierbei nicht länger aufhalten, da wir hierüber schon gegenseitig in den Journalen vom 16. März 1693 und den 3. August desselben Jahres uns ausgesprochen haben. [65 a])

Sie bringen andererseits eine andere Art von Einheiten herbei, die, genau gesprochen, Einheiten der Zusammensetzung, oder der Beziehung sind, und die Vollkommenheit oder die Vollendung eines Ganzen bezwecken, welches als etwas Organisches zu gewissen Verrichtungen bestimmt ist. [b]) So ist z. B. eine Uhr eins, ein Thier eins und Sie glauben den Namen von substantiellen Formen den natürlichen Einheiten der Geschöpfe und der Pflanzen in der Weise geben zu können, dass deren Einheiten ihre Individuation ausmachen, indem sie dadurch von jeder anderen unterschieden sind. Sie scheinen mir mit Recht den Geschöpfen ein Princip der Individuation zu geben, was ein anderes ist, als das, was man ihnen gewöhnlich giebt, welches ein solches nur in Beziehung auf äussere Accidenzen ist. In der That muss dieses Princip ein inneres sein, sowohl von Seiten ihrer Seele, wie ihres Körpers, aber welche Zustände auch hier in den Organen des Geschöpfes bestehen mögen, so genügt dies nicht, um die Empfindung bei den Geschöpfen hervorzubringen, denn schliesslich bezieht sich dies alles nur auf die organische und maschinenartige Zusammensetzung und ich kann nicht absehen, dass Sie dadurch zur Begründung eines empfindenden Princips in den Thieren berechtigt wären, was von dem bei dem Menschen substantiell verschieden sein soll. [c]) Nach allem ist es nicht ohne Grund, wenn die Cartesianer anerkennen, dass, wenn man ein empfindendes Princip annimmt, wodurch bei den Thieren das

Gute von dem Uebeln unterschieden werden kann, man folgerichtig auch Verstand, Unterscheidung und Urtheil bei ihnen zulassen muss. Sie werden mir daher, mein Herr, erlauben Ihnen zu sagen, dass Ihre Aufstellung eben so wenig die Schwierigkeit beseitigt. [d])

Ich komme nun zu ihrer Mitbegleitung, welche den zweiten und wichtigsten Theil Ihres Systems ausmacht. Man kann Ihnen zugestehen, dass Gott, dieser grosse Künstler des Universums alle organischen Theile eines menschlichen Körpers so gut einrichten kann, dass sie fähig sind, alle jene Bewegungen zu bewirken, welche die mit diesem Körper verbundene Seele im Laufe ihres Lebens hervorbringen will, ohne dass sie die Macht hat, diese Bewegungen zu ändern, oder in irgend einer Weise zu modificiren, und dass von der anderen Seite Gott in der Seele eine Einrichtung treffen kann (mag dies nun eine Maschine von ganz neuer Art oder nicht, sein) vermittelst welcher alle Gedanken und Zustände, welche jenen Bewegungen entsprechen, der Reihe nach in demselben Augenblicke entstehen, wo der Körper seine Bewegungen vollziehen wird und dass dies nicht unmöglicher ist, als zwei Uhren zu machen, welche so gut übereinstimmen und so gut gehen, dass in dem Augenblicke, wo die Uhr A 12 Uhr schlagen wird, dies auch von der Uhr B geschehen wird; so dass man glaubt, dass die beiden Uhren nur durch dasselbe Gewicht und dieselbe Feder in Bewegung gesetzt werden. Allein wozu anders soll nach alledem dieses grosse an den Substanzen vollzogene Kunststück nützen, als glauben zu machen, dass die eine Substanz auf die andere einwirkt, obgleich dies nicht der Fall ist? In Wahrheit scheint mir dieses System kaum räthselhafter, als das der Cartesianer [e]) zu sein und wenn man Recht hat, das System dieser zu verwerfen, weil es ohne Nutzen annimmt, dass Gott, in Anbetracht der Bewegungen, welche er selbst in den Körpern bewirkt, auch in der Seele die Gedanken hervorbringt, welche diesen Bewegungen entsprechen. Sollte es für Gott nicht würdiger sein, die Gedanken und Zustände in der Seele unmittelbar zu bewirken, ohne dass es Körper giebt, welche ihm als Regel dabei dienen und so zu sagen ihm lehren, was er thun soll? wird man nicht mit Recht Sie fragen können, weshalb Gott sich nicht damit begnüge, dass er alle Ge-

danken und Zustände der Seele bewirkt, mag dies unmittelbar oder durch künstliche Vorrichtungen geschehen, wie Sie wollen, ohne dass es der unnützen Körper bedarf, welche der Geist weder bewegen noch erkennen kann? und zwar in so weit, dass, wenn auch keine Bewegung in diesen Körpen erfolgte, die Seele doch immer fort denken könnte, dass dergleichen statt fände, wie ja auch im Schlafe man glaubt, seine Glieder zu bewegen und zu gehen, obgleich diese Glieder in Ruhe sind und sich durchaus nicht bewegen. Ebenso könnten die Seelen auch im Wachen überzeugt sein, dass die Körper sich nach ihrem Willen bewegten, während doch diese trägen und unnützen Massen sich in Unthätigkeit befänden und in einer fortwährenden Schlafsucht verrharrten. Sieht man in Wahrheit, mein Herr, nicht, dass diese Ansichten ausdrücklich nur gemacht und die hinterher kommenden Systeme nur ausgedacht worden sind, um gewisse vorgedachte Principien zu retten? In der That sind die Cartesianer in Folge ihrer Annahme, dass zwischen den geistigen und körperlichen Substanzen keine Mittheilung statt finde, nicht im Stande zu erklären, wie die einen auf die anderen einwirken und sind deshalb genöthigt das zu sagen, was sie sagen. Aber Sie, mein Herr, könnten sich auf anderen Wegen davon befreien, und ich staune daher, dass Sie sich mit den Schwierigkeiten jener so viel zu schaffen machen. f) Denn wer begreift nicht, dass eine Waage, die ruhig im Gleichgewicht ist, wenn man ein neues Gewicht in die eine Schaale legt, sofort eine sichtbare Bewegung zeigt und dass das Gewicht in der einen Schaale das in der andern steigen macht, trotz seines Bestrebens zu sinken. Sie wissen, dass die stofflichen Dinge der Kraftäusserungen und der Bewegung fähig sind und es folgt selbstverständlich daraus, dass die stärkere Kraftäusserung die schwächere überwinden muss. Von der anderen Seite erkennen Sie auch an, dass die geistigen Wesen Kräfte äussern können und da es keine solche äussere Kraftäusserung giebt, welche nicht einigen Widerstand voraussetzt, so muss dieser Widerstand bald stärker, bald schwächer sein; ist er stärker, so überwindet er jene Kraft, ist er schwächer, so giebt er nach. Sonach ist es also nicht unmöglich, dass der Geist, wenn er sich anstrengt, den Körper zu bewegen, hier einer Gegenkraft begegnet, welche ihm bald mehr,

bald weniger Widerstand leistet und dies zeigt, dass der Geist davon leidet. In dieser Weise erklärt der heilige Augustin in seinen Büchern über die Musik mit Vorbedacht die Wirksamkeit der Geister auf die Körper. g)

Ich weiss, dass es noch viele Fragen giebt, ehe man alle die gelöst hat, die aufgestellt werden können, wenn man von den obersten Principien beginnt h); deshalb ist es so richtig, dass man die Gesetze der Akademiker befolgen soll, deren zweites untersagt, die Dinge in Frage zu stellen, von denen man deutlich einsieht, dass man sie nicht lösen kann, und solcher Art sind beinahe alle die, von welchen wir gesprochen haben; nicht etwa deshalb, weil diese Fragen unbedingt unlöslich seien, sondern weil sie nur in einer bestimmten Ordnung zur Lösung kommen können und dazu gehört, dass die Philosophen sich erst über ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit einigen und sich den Beweisen unterwerfen, welche von den obersten Principien ausgehen. Bis dahin kann man immer das, was man klar und deutlich erkennt, von anderen Punkten oder Gegenständen getrennt halten, die noch eine Dunkelheit enthalten. i)

Dies, mein Herr, kann ich jetzt über Ihr System sagen, ohne die andern schönen Dinge zu berühren, welche Sie gelegentlich dabei behandeln und die eine besondere Erörterung verdienen dürften. k)

XI.

Erläuterung

des neuen Systems über den Verkehr unter drei Substanzen,

als Antwort auf den Aufsatz des Herrn Foucher der im Journal des Savans vom 12. Sept. 1695 erschienen ist. [66])

1696. (*Erdmann*, Seite 131.)

Ich entsinne mich, mein Herr, dass ich einen Wunsch von Ihnen zu erfüllen glaubte, als ich Ihnen vor mehreren Jahren meine philosophische Hypothese mittheilte, obgleich es mit der gleichzeitigen Versicherung geschah, dass ich noch nicht entschlossen wäre, mich dazu zu bekennen. Ich bat damals um Ihre Ansicht im Austausch, allein ich entsinne mich nicht, dass ich von Ihnen Einwürfe erhalten hätte; sonst würde ich, trotzdem dass ich mich gern belehren lasse, Sie nicht veranlasst haben, mir zweimal dieselben Einwürfe zu machen. Indess kommen dieselben auch nach der Veröffentlichung noch zur rechten Zeit, denn ich gehöre nicht zu Denen, bei welchen die eigene Betheiligung an einer Ansicht statt aller Gründe für dieselbe dient, wie Sie erfahren werden, wenn Sie einen bestimmten und schlagenden Grund gegen meine Ansichten aufgestellt haben werden, was anscheinend bei

dieser Gelegenheit nicht Ihre Absicht gewesen ist. Sie haben als ein gewandter Akademiker sprechen und damit Gelegenheit geben wollen, tiefer in den Gegenstand einzudringen.

Ich habe hier nicht die Principien der Ausdehnung, sondern die der thatsächlichen Ausdehnung darlegen wollen, oder die der körperlichen Masse, und diese Principien [67] [a]) sind nach meiner Ansicht die wirklichen Einheiten, d. h. die mit einer wahrhaften Einheit begabten Substanzen. Die Einheit einer Uhr, die Sie erwähnen, ist für mich etwas ganz Anderes, als die Einheit eines lebenden Wesens, da letztere eine Substanz sein kann, die mit einer wahrhaften Einheit begabt ist, gleich der, wenn man von sich Ich sagt, während eine Uhr nur eine Ansammlung ist. Auch setze ich das empfindende Princip der Geschöpfe nicht in eine Verfassung ihrer Organe und ich bin einverstanden, dass diese Verfassung nur die körperliche Masse betrifft. Auch scheinen Sie mir nicht unrecht zu geben, wenn ich wahrhafte Einheiten verlange und wenn ich deshalb die substantiellen Formen wieder einführe. Wenn sie aber anscheinend sagen, dass die Seelen der Thiere auch Vernunft haben müssen, wenn man denselben Empfindung zutheilt, so ziehen Sie eine Folgerung, deren Gültigkeit ich nicht einsehe.

Sie erkennen mit redlicher Offenheit an, dass meine Hypothese einer Harmonie oder einer Mitbegleitung möglich ist; aber sie behalten einen gewissen Widerwillen dagegen, weil Sie ohne Zweifel sie für rein willkürlich gehalten haben, da Ihnen nicht mitgetheilt worden, dass sie aus meiner Ansicht über die Einheiten folgt; indem hier alles mit einander verknüpft ist. Deshalb fragen Sie, mein Herr, wozu dieses Kunststück nützen soll, welches ich dem Schöpfer der Natur zutheile? als wenn man ihm dabei zu viel zutheilen könnte, und als wenn diese genaue Uebereinstimmung die zwischen den Substanzen durch die eigenen Getetze stattfindet, welche eine jede gleich im Anfang erhalten hat, keine wunderbar schöne Sache an sich selbst und zugleich ihres Schöpfers würdig wäre. [b]) Sie fragen ferner nach dem Vortheil, den ich daraus entnehme? Ich könnte mich auf das beziehen, was ich schon gesagt habe; trotzdem antworte ich zunächst, dass

wenn ein Gegenstand nicht umhin kann zu sein, so ist es zu seiner Zulassung nicht nothwendig, dass man fragt, was er nützen soll. Zu was nützt es, dass die Seite des Quadrats mit seiner Diagonale kein gemeinsames Maass hat? c) Ich antworte sodann, dass diese Uebereinstimmung zur Erklärung der Mittheilung unter den Substanzen und der Verbindung der Seele mit dem Körper vermöge der Gesetze dient, welche die Natur im voraus festgestellt hat, ohne dass man seine Zuflucht zu einer Ueberführung der Eigenschaften zu nehmen braucht, welche unbegreiflich ist, und eben so wenig zu einer neuen Hülfe Gottes, welche wenig angemessen erscheint. Denn man muss wissen, dass so wie es Naturgesetze für den Stoff giebt, so es deren auch für die Seelen oder Formen giebt, und diese Gesetze enthalten das, was ich gesagt habe.

Man wird mich auch fragen, weshalb Gott sich nicht damit begnügt, die Gedanken und Zustände in der Seele zu bewirken, ohne diese unnützen Körper zu schaffen, welche die Seele, wie man sagt, weder bewegen, noch wahrnehmen kann? Die Antwort ist leicht. Gott hat gewollt, dass es eher mehr, als weniger Substanzen gebe und er hat für gut befunden, dass diese Zustände in der Seele einem Gegenstande ausserhalb ihrer entsprechen. Es giebt keine unnütze Substanz; sie helfen alle die Absichten Gottes verwirklichen. d) Ich trage auch kein Bedenken, zuzugestehen, dass die Seele die Körper kennt, wenn auch diese Kenntniss sich ohne Einfluss des einen auf das andere vollzieht. Ich würde selbst sagen, dass die Seele den Körper bewegt. So wie ein Kopernikaner ernstlich von dem Aufgang der Sonne spricht und ein Platoniker von der Wirklichkeit des Stoffes und ein Cartesianer von der Wirklichkeit der empfundenen Qualitäten, vorausgesetzt, dass man sie richtig versteht, so glaube auch ich, dass man sehr richtig sagen kann, die Substanzen wirken auf einander, sofern man nur darunter versteht, dass die eine die Ursache der Veränderungen in der andern in Folge der Gesetze der Harmonie ist. e) Das, was mir in Betreff der völligen Unthätigkeit der Köper eingewendet worden ist, die ohne Thätigkeit sein würden, während die Seele sie für bewegt hält, kann nicht stattfinden,

und zwar in Folge derselben unfehlbaren Uebereinstimmung, welche die göttliche Weisheit eingerichtet hat. Ich kenne jene trägen, unnützen Massen nicht, die in Unthätigkeit verharren sollen, von denen man spricht. Es giebt überall Thätigkeit und ich nehme dergleichen mehr an, als die jetzt geltende Philosophie, weil ich glaube, dass es keinen Körper ohne Bewegung giebt und keine Substanz ohne Kraftäusserung. [f])

Ich verstehe nicht, was der Einwurf sagen will, welcher lautet: „Sieht man in Wahrheit, mein Herr, nicht, dass diese Aufstellungen ausdrücklich nur gemacht und diese hinterher kommenden Systeme nur ausgedacht worden sind, um gewisse vorgefasste Principien zu retten? — Ich meine, alle Hypothesen werden ausdrücklich aufgestellt und alle Systeme kommen hintennach, um die Erscheinungen und das Wahrgenommene aufrecht zu erhalten, allein ich weiss nicht, welche Principien es sein sollen, für die ich angeblich eine vorgefasste Meinung hätte und die ich aufrecht halten möchte. Wenn es heissen soll, dass ich zu meiner Hypothese durch Gründe *a priori* gebracht worden bin, oder durch gewisse Principien, wie das in der That geschehen ist, so ist dies eher ein Lob, als ein Tadel für eine Hypothese. Gewöhnlich genügt es, dass eine Hypothese *a posteriori* sich als richtig erweise, indem sie den Erscheinungen Genüge thut; hat man aber ausserdem noch Gründe, und zwar *a priori*, so ist dies um so besser. Indess will man vielleicht damit sagen, dass ich mir eine neue Meinung zurecht gemacht habe, die ich dann mit Vergnügen weiter benutzt hätte, mehr, um mir das Ansehen einer neuen Entdeckung zu verschaffen, als dass ich einen Nutzen davon ersehen hätte. Ich weiss nicht, mein Herr, ob Sie eine so üble Meinung von mir haben, um mir solche Gedanken zuzutrauen, denn Sie wissen, dass ich die Wahrheit liebe und dass, wenn es mir blos um neue Ansichten zu thun wäre, ich eifriger dergleichen zur Schau stellen würde und selbst solche, deren Begründetheit bereits anerkannt ist. Damit indess die, welche mich weniger kennen, Ihre Worte nicht in einem Sinne nehmen, der meinen Absichten widerspricht, so wird die Bemerkung genügen, dass nach meiner Meinung es unmöglich ist, die ausströmende Thätigkeit [g]) in Uebereín-

stimmung mit den Naturgesetzen anders zu erklären. Auch glaubte ich, dass der Nutzen meiner Hypothese sich aus den Schwierigkeiten ergeben würde, welche die scharfsinnigsten der Philosophen unserer Zeit in dem Verkehr der Seele mit dem Körper und selbst in dem zwischen körperlichen Substanzen gefunden haben und vielleicht haben auch Sie selbst dergleichen gefunden. Es ist richtig, dass, nach meiner Ansicht, in allen Substanzen Kraftäusserungen bestehen, allein diese Kraftäusserungen bleiben eigentlich nur in den Substanzen selbst, und das, was daraus bei anderen Substanzen folgt, geschieht nur in Folge der vorausbestimmten Harmonie (wenn ich dieses Wort gebrauchen darf) und nicht durch einen thatsächlichen Einfluss, oder durch Ueberführung irgend eines Zustandes oder einer Eigenschaft. Da ich erklärt habe, was die Thätigkeit und das Erleiden ist, so kann man auch daraus abnehmen, was die Kraftäusserung und der Widerstand ist.

Sie sagen, mein Herr, dass Sie wüssten, wie zuvor erst noch viele Fragen zu stellen seien, bevor die, über welche wir verhandeln, entschieden werden könnten. Indess finden Sie vielleicht, dass ich diese Fragen schon gestellt habe und ich glaube kaum, dass Ihre Akademiker strenger und thatsächlicher als ich das Gute, was deren Methode bietet, geübt haben. Ich billige vollkommen, wenn man die Wahrheiten von ihren obersten Principien ab zu beweisen sucht; es ist dies nützlicher, als man meint und ich habe diesen Grundsatz auch practisch befolgt. Ich stimme deshalb dem, was Sie hierüber sagen, ganz bei und ich wünsche, dass Ihr Beispiel unsere Philosophen veranlasse, hieran, so wie es sich gehört, zu denken. Ich möchte noch eine Bemerkung beifügen, die mir beachtungswerth für das bessere Verständniss der Wahrheit und des Nutzens meines Systems erscheint. Sie wissen, dass Herr Descartes gemeint hat, es erhalte sich die gleiche Menge von Bewegung in den Körpern. Man hat gezeigt, dass er sich hier geirrt habe. Allein ich habe gezeigt, dass sich immer dieselbe Menge bewegender Kraft erhält; er hatte statt deren die Menge der Bewegung selbst angenommen. Indess setzten ihn die Veränderungen, welche in den Körpern übereinstimmend mit den Veränderungen in der Seele erfolgen,

in Verlegenheit, da sie diesem Gesetze entgegen zu sein scheinen. Er glaubte deshalb eine Aushülfe gefunden zu haben, die in der That sinnreich ist, indem er zwischen der Bewegung an sich und deren Richtung unterschied. Danach soll die Seele nicht die bewegende Kraft verändern können, aber wohl deren Richtung, indem sie den Lauf der Lebensgeister bestimme und indem dadurch die von dem Willen abhängenden Handlungen zu Stande kämen. Er hatte allerdings hierbei übersehen, zu erklären, wie die Seele es mache, um den Lauf der Körper zu ändern und es scheint dies ebenso unbegreiflich, als wenn man sagt, dass sie ihnen die Bewegung giebt; wenigstens so lange man nicht mit mir auf die vorherbestimmte Harmonie zurückgreift. Allein es giebt noch ein anderes Naturgesetz, was ich entdeckt und bewiesen habe und was Herr Descartes nicht kannte. Danach erhält sich nicht nur dieselbe Menge der bewegenden Kraft, sondern auch dieselbe Menge ihrer Richtung, nach welcher Seite man sie auch in der Welt annehmen mag. Dies will sagen: Wenn man beliebig eine gerade Linie zieht und beliebig viele und grosse Körper annimmt, so wird man, wenn man diese Körper zusammen betrachtet, ohne einen von denen auszulassen, welche auf einen der angenommenen Körper einwirken, finden, dass in allen, mit der angenommenen geraden Linie parallelen Linien immer dieselbe Menge der Fortbewegung nach derselben Seite hin statt findet; nur darf man nicht unterlassen, die Summe der Fortbewegung erst nach Abzug der Bewegung jener Körper zu nehmen, welche sich in einer mit der angenommenen Linie entgegengesetzten Richtung bewegen. [h]) Dies Gesetz ist so schön und so allgemein, wie das andere und hätte ebenso wenig verletzt werden sollen. Dies geschieht auch durch mein System nicht, welches nicht blos die gleiche Menge der Kraft, sondern auch der Richtung bewahrt, und mit einem Wort alle Naturgesetze für die Körper, trotz ihrer Veränderungen, welche sich in Folge der Veränderungen in der Seele vollziehen, ungestört erhält. [i])

XII.

Zweite Erläuterung

des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen. [68]

1696. (*Erdmann,* Seite 133.)

Ich ersehe, mein Herr, aus Ihren Bemerkungen, dass meine Gedanken, welche einer meiner Freunde in das Journal von Paris hat einrücken lassen, der Erläuterung bedürfen.

Sie sagen, es sei Ihnen unverständlich, wie ich das beweisen wolle, was ich über den Verkehr oder die Harmonie zweier so verschiedener Substanzen, wie es die Seele und der Körper sind, sage. Ich habe allerdings das Mittel dazu gefunden und im Folgenden glaube ich Sie befriedigen zu können. Stellen Sie sich zwei Wand- oder Taschen-Uhren vor, welche vollkommen gleichmässig mit einander gehen. Dies kann nun auf dreifache Art geschehen; die eine Art besteht in einem gegenseitigen Einflusse auf einander; die zweite Art ist, dass man einen geschickten Arbeiter hinstellt, welcher sie berichtigt und für jeden Augenblick in Uebereinstimmung erhält; die dritte Art ist, dass diese Uhren mit so viel Geschick und Genauigkeit gefertigt werden, dass man sich auf ihren gleichmässigen Gang für die Folge verlassen kann. Nun setzen Sie die Seele und den Körper an die

Stelle dieser beiden Uhren, so kann deren Uebereinstimmung nur auf eine dieser drei Arten bewirkt werden. Der Weg des Einflusses wird von der gewöhnlichen Philosophie angenommen; allein da man sich nicht vorstellen kann, wie stoffliche Theilchen aus der einen dieser Substanzen in die andere übergehen können, so muss man diese Ansicht aufgeben. Der Weg des ununterbrochenen Beistandes des Schöpfers wird von dem System der gelegentlichen Ursachen angenommen; allein ich meine, das ist die Hülfe eines *Deus ex machina* bei einer gewöhnlichen und natürlichen Gelegenheit, wo vernunftgemäss Gott nicht in anderer Weise, wie bei allen natürlichen Dingen, mitzuwirken hat. So bleibt nur meine Hypothese übrig, nämlich der Weg der Harmonie. Gott hat gleich im Beginn jede dieser beiden Substanzen von solcher Natur geschaffen, dass sie nur ihren eigenen Gesetzen folgen, die sie mit ihrem Dasein zugleich erhalten haben und demnach stimmen sie mit einander, ganz so, als fände ein gegenseitiger Einfluss statt, oder als wenn Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch seine Hand besonders dabei im Spiele hätte. Hiernach brauche ich wohl keinen Beweis mehr zu führen; man müsste denn den Beweis von mir verlangen, dass Gott so geschickt sei, um dieses vorausgehenden Kunststückes sich zu bedienen, von dem man doch Proben selbst bei dem Menschen findet. 69 a) Nimmt man nun an, dass Gott dies vermag, so sehen Sie wohl, dass dieser Weg der schönste und seiner würdigste ist. Sie argwöhnten, meine Erklärung würde sich der so verschiedenen Auffassung, welche wir von unserem Körper und unserer Seele haben, entgegenstellen; allein Sie sehen nun wohl, dass Niemand deren Unabhängigkeit besser festgestellt hat. Denn so lange man genöthigt war, deren Verkehr durch eine Art Wunder zu erklären, konnten viele Leute fürchten, dass der Unterschied zwischen Seele und Körper nicht wirklich so sei, als man glaube, weil man, um diesen Verkehr aufrecht zu erhalten, so weit gehen müsse. Ich würde gern die Ansichten aufgeklärter Personen in Bezug auf die Gedanken hören, welche ich Ihnen hier auseinander gesetzt habe. b)

XIII.

Dritte Erläuterung;

Auszug aus einem Briefe des Herrn Leibniz

über seine philosophische Hypothese und über die interessante Aufgabe, welche einer seiner Freunde den Mathematikern gestellt hat. [70]

1696. (*Erdmann,* Seite 134.)

Einige gelehrte und scharfsinnige Freunde, welche meine neue Hypothese über die grosse Frage der Verbindung zwischen Seele und Körper erwogen, und ihre Bedeutung erkannt hatten, haben mich um einige Aufklärungen in Bezug auf erhobene Bedenken gebeten, die davon kamen, dass man die Hypothese nicht richtig verstanden hatte. Ich glaube, dass ich die Sache durch die folgende Vergleichung für alle Arten von Geistern verständlich machen kann.

Stellen Sie sich zwei Wand- oder Taschenuhren vor, die genau gleichmässig gehen. Dies kann sich nur auf dreierlei Art machen. Die eine Art besteht darin, dass die eine Uhr wechselsweise einen Einfluss auf die andere übt; die zweite Art besteht in der Sorgfalt eines Menschen, der darauf Acht hat; die dritte in deren eigner Genauigkeit.

Die erste Art, die des Einflusses ist durch den

seligen Herrn Huygens [71 a]) zu seinem grossen Erstaunen versucht worden. Er hatte zwei grosse Pendeluhren an das nämliche Brett befestigt und die fortwährenden Schläge dieser Uhren hatten ähnliche Erzitterungen den Holztheilchen mitgetheilt. Da aber diese verschiedenen Erzitterungen sich nicht in ihrer eignen Ordnung erhalten konnten, ohne sich einander zu hemmen, so lange die Pendeluhren nicht genau gleich gingen, so geschah es durch eine Art von Wunder, dass selbst dann, wenn man deren Schläge absichtlich gestört hatte, diese Uhren doch bald zu ihren gleichmässigen Schlägen zurückkehrten, ungefähr, wie zwei mit einander verbundene Seile. [b])

Die zweite Art, diese beiden Uhren gut oder übel immer übereinstimmend zu erhalten, könnte durch einen geschickten Arbeiter geschehen, der Acht gäbe und jederzeit die Uebereinstimmung erhielte; dies ist die Art, welche ich den Weg der Beihülfe nenne.

Die dritte Art endlich bestände darin, diese Uhren mit so viel Kunst und Genauigkeit übereinstimmend zu machen, dass man derselben für die Folge versichert sein kann und dies ist der Weg der vorher bestimmten Uebereinstimmung.

Nun setzen Sie die Seele und den Körper an die Stelle dieser beiden Uhren. Deren Uebereinstimmung oder Sympathie wird ebenfalls auf eine dieser drei Arten erfolgen. Der Weg des Einflusses ist die Annahme der gewöhnlichen Philosophie; allein da man sich keine stofflichen Theilchen, noch unstoffliche Zustände oder Eigenschaften vorstellen kann, welche hier von einer Substanz zur anderen wandern könnten, so ist man zur Aufgabe dieser Ansicht genöthigt. Der Weg der Beihülfe ist der, welchen das System der gelegentlichen Ursachen einschlägt; allein dies heisst den *Deus ex machina* für einen gewöhnlichen und natürlichen Vorgang herbeiholen, während vernünftiger Weise Gott hier nicht anders eintreten kann, als wie es bei allen übrigen natürlichen Vorgängen geschieht. So bleibt nur meine Hypothese übrig, d. h. der Weg der vorher bestimmten Harmonie, vermittelst einer vorgehenden Kunstleistung Gottes, welche gleich von Anfang ab diese Substanzen in so vollkommener Weise gebildet und mit so viel Genauigkeit geregelt hat, dass sie nur ihren eignen, zugleich

mit ihrem Dasein empfangenen Gesetzen zu folgen brauchen und dabei doch mit einander in Uebereinstimmung bleiben, ganz so, als wenn sie einen gegenseitigen Einfluss auf einander übten, oder als wenn Gott dabei neben seiner allgemeinen Mitwirkung, immer noch besonders nachhülfe.

Ich brauche hiernach wohl keinen weiteren Beweis zu führen, man müsste denn von mir den Beweis verlangen, dass Gott alles besitze, um diese vorgehende kunstvolle Einrichtung hervorzubringen, von welcher man selbst Proben unter den Menschen je nach ihrer Geschicklichkeit findet. Nimmt man aber an, dass Gott es vermag, so ist dies offenbar der schönste und seiner würdigste Weg. Ich habe allerdings noch andere Beweise, allein sie sind von tiefer gehender Natur und ich brauche sie hier deshalb nicht anzuführen. c)

Ich benutze diese Gelegenheit, um Ihnen mitzutheilen, dass einer meiner Freunde, ein ausgezeichneter Mathematiker, welcher meine neue Differenzialrechnung benutzt, die folgende Aufgabe gelöst hat: W e n n z w e i P u n k t e g e g e b e n s i n d, s o l l m a n d i e L i n i e f i n d e n, i n w e l c h e r e i n s c h w e r e r K ö r p e r v o n d e m e i n e n P u n k t e z u d e m a n d e r n i n d e r m ö g l i c h s t k ü r z e s t e n Z e i t g e l a n g e n k a n n. Denn man muss wissen, dass diese Linie keine gerade sein wird und dass der schwere Körper von dem einen Punkt zu dem anderen nicht auf dem kürzesten Wege gehen kann, den einzigen Fall ausgenommen, dass die beiden Punkte sich in einer geraden senkrecht stehenden Linie befinden, und wo der eine im Zenith des andern ist. Ich habe gefunden, dass wenn man das Pythagoräische rechtwinkliche Dreieck A B C nimmt, dessen eine Seite oder Kathete A B senkrecht 3 lang ist und die andere B C horizontal und 4 lang ist und A C als Hypothenuse, 5 lang ist und schief steht, so wird der schwere Körper in derselben Zeit von A nach C gelangen, gleichviel, ob er den geraden Weg durch die Hypothenuse nimmt, oder den Umweg durch die senkrechte und horizontale Kathete, sofern er auf letzterer die durch das Herabsteigen in der senkrechten Kathete erhaltene Schnelligkeit behält, was geschehen wird, wenn der Winkel B ein wenig abgerundet ist, so dass die herabfallende kleine Kugel von der senkrechten zur wagerechten Kathete, ohne sich zu stossen, übergehen kann.

Der Aufsteller der Aufgabe (es ist jener Johann Bernoulli, Professor in Gröningen)[d]) hat für gut befunden, dieselbe den Mathematikern aufzugeben, namentlich denen, die sich meiner Differenzial-Methode bedienen und und er wird deren Lösungen bis Ostern nächsten Jahres erwarten. Findet Jemand die Lösung, so soll er sie vor dieser Frist nicht veröffentlichen, damit auch die Anderen inmittelst sich daran üben können; doch kann er sie inmittelst einem Dritten in Verwahr geben und J. Bernoulli davon benachrichtigen. Ich habe diese Aufgabe so interessant gefunden, dass ich, trotz vieler Abhaltungen, mich daran gemacht habe und da ich und der Aufsteller zu derselben Linie auf verschiedenen Wegen gelangt sind, ohne dass vorher eine Mittheilung zwischen Uns statt gehabt, so ist auch dies ein Zeichen, dass wir uns nicht zu sehr von der Wahrheit entfernt haben werden.[e])

Um auch ein Wort über den Streit zwischen zwei gescheidten Männern zu sagen, nämlich zwischen dem Verfasser der vor kurzem veröffentlichten Principien der Physik und dem Verfasser der Entgegnungen (eingerückt in das Journal vom 13. August und auch anderwärts) weil meine Hypothese zur Erledigung dieses Streites dienen kann, so begreife ich nicht, wie der Stoff als ausgedehnt und doch ohne wirkliche oder denkbare Theile aufgefasst werden kann; wenn sich dies so verhält, so weiss ich nicht, was das Ausgedehnte sein soll. Ich glaube sogar, dass der Stoff wesentlich eine Anhäufung ist und dass er deshalb immer wirkliche Theile enthält. Wir urtheilen deshalb nicht blos nach den Sinnen, sondern auch nach der Vernunft, dass der Stoff getheilt ist, oder dass er vielmehr ursprünglich nichts ist, als eine Menge.[f]) Ich glaube, dass der Stoff (und ebenso jeder Theil des Stoffes) in eine viel grössere Zahl von Theilen getheilt ist, als man sich vorstellen kann. Deshalb sage ich oft, dass jeder Körper, wenn er auch noch so klein ist, doch eine Welt von Geschöpfen, unendlich in Zahl derselben ist. Ich glaube deshalb nicht, dass es Atome giebt, d. h. Theile des Stoffes, die vollkommen hart und unüberwindlich fest sind. So wie ich auch von der anderen Seite nie an einen vollkommen flüssigen Stoff glaube, vielmehr ist nach meiner Ansicht jeder Körper flüssig im Vergleich zu

festeren und fest im Vergleich zu flüssigeren. 5) Auch wundere ich mich, dass man immer noch behauptet, dass die Menge der Bewegung im Sinne von Descartes sich immer gleich bleibe; denn ich habe das Gegentheil dargethan und es haben schon ausgezeichnete Mathematiker hier nachgegeben. Dabei betrachte ich aber die Festigkeit oder die Consistenz in den Körpern nicht als eine ursprüngliche Eigenschaft, sondern als eine Folge der Bewegung und ich hoffe, meine Dynamik wird zeigen, worin sie besteht. Ebenso wird das Verständniss meiner Hypothese auch dazu dienen, dass viele Schwierigkeiten sich lösen, welche jetzt den Philosophen noch Mühe machen. In der That glaube ich allen Zweifeln deutlich genugthuen zu können, über welche der verstorbene Herr Bernier ein ganzes Buch verfasst hat, und wenn man über das, was ich schon früher mitgetheilt habe, nachdenken sollte, so werden vielleicht da schon die Mittel dazu sich finden.

XIV.

Bemerkungen

zu des Herrn Locke Versuch über den menschlichen Verstand. [72]

1696. (*Erdmann,* Seite 136.)

Ich finde in dem, was Herr Locke uns über den menschlichen Verstand und über die Erziehung gesagt hat, so viel Zeichen eines ungewöhnlichen Scharfsinns und ich halte den Gegenstand für so wichtig, dass ich mit einer so nützlichen Durchlesung seines Werkes meine Zeit gut angewendet glaubte, und zwar um so mehr, als ich selbst viel über das nachgedacht habe, was die Grundlagen unserer Erkenntniss betrifft. Ich habe deshalb hier einige Bemerkungen niedergeschrieben, die mir bei Lesung des Versuchs über den Verstand aufgestossen sind. Keine Untersuchung ist wichtiger, als diese, denn sie ist der Schlüssel zu allen übrigen Untersuchungen.

Das erste Buch betrifft hauptsächlich die sogenannten uns angebornen Principien. Herr Locke lässt sie eben so wenig zu, wie die angebornen Ideen. [73a]) Er hat unzweifelhaft Grund genug gehabt, hier den gewöhnlichen Vorurtheilen entgegenzutreten, denn man missbraucht ausserordentlich die Worte Ideen und Principien. Die gewöhnlichen Philosophen machen sich Principien nach ihrem Belieben und die Cartesianer, welche sich zu

einer grössern Genauigkeit bekennen, machen sich dennoch Schutzwehren aus den angeblichen Ideen der Ausdehnung, des Stoffes und der Seele, indem sie dadurch sich von der Obliegenheit, ihre Annahme zu beweisen, befreien wollen. Sie geben vor, dass die, welche sich an ihre Art zu denken gewöhnt haben, dieselben Voraussetzungen machen würden, was allerdings sehr richtig ist. Nach meiner Meinung darf man indess kein Princip für ursprünglich annehmen, als die Erfahrungen und den Satz der Identität, oder was dasselbe ist, den Satz des Widerspruchs, welcher ein ursprünglicher ist; denn sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit und alle Untersuchungen würden sofort aufhören, wenn es gleichgültig wäre, ob man ja oder nein sagte. Man kann deshalb nicht umhin, dieses Princip vorauszusetzen, sobald man gründlich nachdenken will. [b])

Alle anderen Wahrheiten sind beweisbar und ich schätze die Methode des Euklid sehr hoch, welcher z. B., ohne sich bei dem zu beruhigen, was man durch die angeblichen Ideen für genügend festgestellt halten möchte, bewiesen hat, dass in einem Dreieck die eine Seite immer kleiner ist, als die beiden anderen zusammen. Indess hat Euklid mit Recht einige Axiome für zugestanden angenommen, nicht weil sie wahrhaft ursprünglich und unbeweisbar wären, sondern weil er in seinem Unternehmen nicht zu Ende gekommen wäre, wenn er zu seinen Schlusssätzen nur nach einer genauen Erörterung der Principien hätte gelangen wollen. Deshalb hält er es für genügend, wenn er seine Beweise bis zu dieser kleinen Zahl von Axiomen geführt hat, so dass man sagen kann, dass, wenn diese wahr sind, alles wahr ist, was er behauptet. Er hat Anderen die Sorge für den Beweis dieser Principien selbst überlassen, die überdem schon durch die Erfahrung bestätigt werden; allein damit begnügt man sich nicht in diesen Gebieten. Deshalb haben Apollonius, Proclus und Andere sich bemüht, einige von den Axionen des Euklid zu beweisen. Dies sollte von den Philosophen nachgeahmt werden, um endlich zu einigen Feststellungen zu gelangen, selbst wenn diese auch nur provisorische in der von mir eben angegebenen Weise wären. [c])

Was die Ideen anlangt, so habe ich einige Erläuterungen in einer kleinen Schrift unter dem Titel:

Meditationes de cognitione, veritate et ideis [d]) gegeben, und ich hätte gewünscht, dass Herr Locke sie eingesehen und geprüft hätte; denn ich lasse mich sehr gern belehren und nichts führt unsere Gedanken weiter, als die Betrachtungen und Bemerkungen verdienstvoller Männer darüber, wenn sie mit Aufmerksamkeit und Offenheit dargelegt werden. Ich will hier nur sagen, dass die wahrhaften oder wirklichen Ideen diejenigen sind, von denen man gewiss ist, dass ihre Ausführung möglich ist. [e]) Die übrigen sind zweifelhaft oder (wenn ihre Unmöglichkeit nachgewiesen werden kann) chimärisch. Die Möglichkeit der Ideen lässt sich theils *a priori* beweisen durch Schlüsse, indem man dazu andere einfachere Ideen benutzt, oder durch die Erfahrung *a posteriori*, denn das, was ist, muss auch möglich sein. Die ursprünglichen Ideen sind aber die, deren Möglichkeit unbeweisbar ist, und die in Wahrheit nichts anderes sind, als die Eigenschaften Gottes. [e])

Die Frage anlangend, ob es Ideen oder Wahrheiten giebt, die mit uns erschaffen worden sind, so halte ich deren Entscheidung weder für den Anfang, noch für die Ausübung der Kunst zu denken, für durchaus nothwendig, mögen sie nun sämmtlich uns von Aussen, oder aus uns selbst kommen; man wird richtig denken und begründen, wenn man das oben von mir Gesagte einhält und wenn man in gehöriger Ordnung, und ohne Voreingenommenheit vorschreitet.

Die Frage nach dem Ursprung unsrer Ideen und Grundsätze ist nicht die, welche in der Philosophie vorweg zu erörtern ist, denn man muss schon grosse Fortschritte gemacht haben, um sie richtig zu beantworten. Ich glaube indess behaupten zu können, dass unsere Vorstellungen, selbst die von den sinnlichen Dingen, aus unserem eignen Innern kommen, wie man aus dem ersehen kann, was ich in Betreff der Natur und des Verkehrs zwischen den Substanzen [f]) veröffentlicht habe und was man die Verbindung der Seele mit dem Körper nennt; denn ich habe gefunden, dass man diese Dinge nicht richtig aufgefasst hat. Ich bin durchaus nicht für die ausgewischte Tafel des Aristoteles und es ist etwas Begründetes in dem, was Plato die Wiedererinnerung nennt; ja es ist auch etwas mehr da, denn

wir haben nicht blos eine Erinnerung von allen Gedanken, die wir früher gehabt haben, sondern auch ein Vorgefühl von allen unseren Gedanken. Es ist allerdings verworren und ohne Unterscheidung des einzelnen, also ungefähr so, als wenn ich das Brausen des Meeres höre, wo ich dasselbe zwar von allen einzelnen Wellen höre, welche das ganze Brausen bilden, aber ohne dass die eine Welle in der anderen unterschieden wird. g) Auch ist es in einem gewissen Sinne, den ich erläutert habe, wahr, dass nicht blos unsere Vorstellungen, sondern auch unsere Gefühle in unserem eignen Innern entspringen und dass die Seele unabhängiger ist, als man denkt, obgleich es immer richtig bleibt, dass in ihr nichts vorgeht, was nicht bestimmt worden ist. h)

In dem zweiten Buche, welches zu den Vorstellungen im Einzelnen kommt, scheinen mir die Gründe des Herrn Locke dafür, dass die Seele mitunter gar nichts denke, nicht überzeugend zu sein, er müsste denn das Wort: Gedanken nur von solchen Vorstellungen gelten lassen, die so hervortreten, dass sie unterschieden und festgehalten werden können. Ich meine, dass die Seele und selbst der Körper nie ohne Thätigkeit sind und dass die Seele niemals ohne irgend eine Vorstellung ist. Selbst im Schlafe hat man eine verworrene und dunkle Empfindung von dem Orte, wo man ist und von anderen Dingen; aber, selbst wenn die Erfahrung es nicht bestätigte, so glaube ich, dass es einen Beweis dafür giebt. Es verhält sich dies ungefähr so, als wie man durch die Erfahrung nicht unbedingt beweisen kann, ob es ein Leeres im Raume und ob es eine Ruhe im Stoffe giebt, und doch scheinen mir, so gut wie Herrn Locke, diese Art von Fragen durch Beweis entschieden.

Ich stimme der Unterscheidung bei, welche er ganz richtig zwischen dem Stoffe und dem Raume macht; allein was das Leere betrifft, so haben mehrere tüchtige Männer daran geglaubt; auch Herr Locke gehört dazu und ich selbst wäre beinahe dafür bestimmt worden, doch bin ich schon lange davon zurückgekommen. Auch der unvergleichliche Herr Huygens, welcher ebenfalls für das Leere und für die Atome war, begann meine Gegengründe zu überlegen, wie seine Briefe bezeugen.

Der von der Bewegung hergenommene Beweis für das Leere, welchen auch Herr Locke benutzt, setzt voraus, dass die Körper ursprünglich hart sind, und dass sie aus einer gewissen Anzahl unbiegsamer Theile zusammengesetzt sind. In diesem Falle wäre es allerdings richtig, dass die Bewegung, welche Zahl von Atomen man auch annähme, ohne Leeres nicht statt finden könnte; allein alle Theile des Stoffes sind theilbar und biegsam. [i])

Es giebt auch noch einige andere Punkte in diesem zweiten Buche, die mir Bedenken machen; so heisst es z. B. in Kapitel 17, dass die Unendlichkeit nur von dem Raume, der Zeit und der Zahl angenommen werden könne. Ich meine mit Herrn Locke, dass im eigentlichen Sinne man sagen kann, dass es keinen Raum, keine Zeit und keine Zahl giebt, die unendlich ist, sondern dass es nur wahr ist, dass es, so gross auch ein Raum, eine Zeit und eine Zahl angenommen wird, es immer noch eine grössere gebe, und dass hier kein Abschluss bestehe und dass somit das wahrhaft Unendliche sich nicht in dem finde, was ganz aus Theilen zusammengesetzt ist. Trotzdem lässt es sich anderwärts auffinden. nämlich in dem Absoluten, welches keine Theile, aber einen Einfluss auf die zusammengesetzten Dinge hat, da sie aus der Beschränkung des Absoluten hervorgehen. Indem das positiv Unendliche nichts anderes, als das Absolute ist, so kann man sagen, dass es in diesem Sinne eine positive Vorstellung des Unendlichen giebt und dass sie der des Endlichen vorhergeht. Wenn ich übrigens ein zusammengesetztes Unendliche nicht anerkenne, so leugne ich doch nicht dasjenige, was die Geometer und namentlich der ausgezeichnete Herr Newton an den unendlichen Reihen aufzeigen. [k])

Was das in Kapitel 30 über die adäquaten Ideen Gesagte anlangt, so darf man allerdings den Ausdrücken die Bedeutung geben, die man passend findet; indess theile ich, ohne die von Herrn Locke angenommene Bedeutung zu tadeln, die Vorstellungen nach Graden ein und nenne diejenige *adaequat*, bei welcher nichts mehr zu erklären ist. Da nun alle Vorstellungen von sinnlichen Eigenschaften, wie die vom Licht, von der Farbe, der Wärme nicht von dieser Art sind, so rechne ich sie nicht

zu den *adaequaten*, denn wir kennen ja auch nicht, weder *a priori*, noch aus der Erfahrung, durch sie selbst deren Wirklichkeit oder Möglichkeit. l)

Es giebt auch viele gute Sachen in dem dritten Buche, wo von den Worten oder Ausdrücken gehandelt wird. Es ist sehr wahr, dass man nicht Alles definiren kann und dass die sinnlichen Eigenschaften keine Nominal-Definitionen haben, allein sie können doch eine Realdefinition empfangen. Ich habe den Unterschied dieser beiden Arten von Definitionen in der oben erwähnten Abhandlung dargelegt. Die Nominal-Definition erklärt den Namen durch die Merkmale in dem Gegenstande, aber die Real-Definition lässt *a priori* die Möglichkeit des definirten Gegenstandes erkennen. Uebrigens stimme ich ganz der Lehre des Herrn Locke in Bezug auf die Beweisbarkeit der moralischen Wahrheiten bei.

Das vierte und letzte Buch, wo es sich um die Erkenntniss der Wahrheit handelt, zeigt den Nutzen des vorher Gesagten. Ich finde in ihm, wie in den vorhergehenden, eine Menge schöner Betrachtungen. Wollte ich dazu angemessene Bemerkungen machen, so erforderte dies ein Buch, so gross wie das Werk selbst. Mir scheinen die Axiome hier etwas weniger erwogen, als sie es verdienen; anscheinend deshalb, weil mit Ausnahme der Axiome in der Mathematik man gewöhnlich keine findet, welche begründet und bedeutend wären; ein Mangel, dem ich abzuhelfen gesucht habe. Ich verachte nicht die identischen Sätze und sie sind selbst in der Analyse von grossem Nutzen. Es ist sehr wahr, dass wir unser Dasein durch eine unmittelbare Anschauung kennen, und das Dasein Gottes durch einen Beweis und dass eine Masse von Stoff, dessen Theile ohne Vorstellung sind, kein denkendes Ganze bilden kann. Ich verachte den Beweis nicht, welchen Anselm vor einigen Jahrhunderten aufgestellt hat, wonach ein vollkommenes Wesen auch daseiend sein muss, obgleich ich finde, dass an dem Beweise etwas fehlt, weil er annimmt, dass das vollkommene Wesen möglich sei. Wird auch dieser Punkt bewiesen, so würde der ganze Beweis vollständig geführt sein. m)

Was die Kenntniss der übrigen Dinge anlangt, so sagt Herr Locke richtig, dass mit der blossen Erfahrung

man in der Physik nicht weit kommen könne. Ein durchdringender Geist würde aus einigen sehr gewöhnlichen Erfahrungen mehr Folgerungen ableiten, als ein anderer es aus den auserwähltesten vermöchte, abgesehen davon, dass es eine Kunst Versuche anzustellen, und ich möchte sagen, die Natur zu befragen, giebt. Indess bleibt es immer wahr, dass man in den Einzelnheiten der Physik nur nach Maassgabe der gewonnenen Erfahrungen vorschreiten kann.

Herr Locke gehört zu der Zahl geschickter Männer, welche meinen, dass die Formen der Logiker nur geringen Nutzen haben. Ich möchte gewissermaassen anderer Meinung sein und ich habe oft gefunden, dass die Fehlschlüsse, selbst bei Mathematikern, aus der Nichteinhaltung der Form entstanden sind. Auch Herr Huygens hat dasselbe bemerkt. Es liesse sich viel darüber sagen und viele vortreffliche Dinge werden verachtet, weil man nicht den Gebrauch von ihnen macht, dessen sie fähig sind. Man verrichtet gern das, was man in den Schulen gelernt hat. Allerdings lernt man viel Unnützes darin, aber es ist gut, wenn man die Thätigkeit *della Crusca* [a]) übt, d. h. das Gute von dem Schlechten trennt. Herr Locke vermag dies mehr, als irgend Jemand, und zwar um so mehr, je mehr er uns bedeutende, aus ihm selbst entsprungene Gedanken giebt. Er macht nicht blos Versuche, sondern auch Umwandlungen durch das gute Material, was er hinzufügt. Wenn er fortfahren sollte, das Publikum damit zu beschenken, so würden wir ihm sehr verpflichtet werden.

XV.

Ueber
den letzten Ursprung der Dinge.[74)]

1697. (*Erdmann*, Seite 147.)

Neben der Welt oder der Ansammlung endlicher Dinge, giebt es ein Herrschendes nicht blos so, wie die Seele in mir, oder vielmehr wie das Ich in meinem Körper, sondern auch in einem viel höheren Verhältnisse. Denn das Eine, was das Universum beherrscht, regiert nicht blos die Welt, sondern baut sie auch auf und macht sie und ist ein Höheres, als die Welt und so zu sagen tewas Ausserordentliches und deshalb ist es der letzte Grund der Dinge; denn weder in einem Einzelnen, noch in der ganzen Ansammlung und Reihe der Dinge kann der zureichende Grund für deren Dasein gefunden werden. Stellen wir uns vor, dass das Buch über die Elemente der Geometrie ewig gewesen sei; dass immer das neuere Exemplar von dem früheren abgeschrieben worden, so erhellt, dass, wenn auch der Grund für das gegenwärtige Buch in dem früheren aufgezeigt werden kann, aus dem es abgeschrieben worden, man doch, wenn man auch auf noch so viele Bücher zurückgeht, nirgendwo zu einem vollen Grunde gelangen wird, da man sich immer wundern kann, weshalb seit aller Zeit solche Bücher da gewesen, und weshalb Bücher überhaupt und Bücher mit solchem Inhalt? Was von den Büchern gilt, gilt auch

von den verschiedenen Zuständen der Welt, denn der folgende ist gewissermaassen aus dem vorgehenden abgeschrieben (wenn auch nach gewissen Gesetzen des Wechsels) und man wird deshalb, soweit man auch auf frühere Zustände zurückgeht, niemals darin einen zureichenden Grund finden, weshalb überhaupt eine Welt und weshalb eine solche bestehe. Wenn man daher auch die Welt für ewig annimmt, so setzt man damit nur eine Reihe sich folgender Zustände und man wird in keinem einen zureichenden Grund finden und selbst wenn man noch so viele zusammen nimmt, wird man nicht im Mindesten zu einem solchen Grund gelangen; folglich muss der Grund offenbar anderwärts gesucht werden. Denn selbst in den ewigen Dingen muss, wenn sie auch keine Ursache haben, doch ein Grund erkannt werden, welcher in den beharrenden Dingen die Nothwendigkeit, oder Wesenheit selbst ist und welcher in der Reihe der veränderlichen Dinge, wenn sie als eine ewige *a priori* angenommen wird, das Ueberwiegen einer unter den Neigungen sein muss, wie bald eingesehen werden wird, da nämlich hier die Gründe nicht zwingen (durch eine unbedingte oder metaphysische Nothwendigkeit, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält), sondern nur reizen. Hieraus erhellt, dass selbst bei Annahme der Ewigkeit der Welt man als letzten Grund der Dinge einem ausserordentlichen Grund oder Gott nicht entgehen kann. [75 a])

Die Gründe der Welt liegen oft in etwas Ausserordentlichem, welches von der Kette der Zustände oder der Reihenfolge der Dinge, deren Ansammlung die Welt bildet, verschieden ist. Und so gelangt man von der physischen oder hypothetischen Nothwendigkeit, welche die späteren Dinge der Welt durch die früheren bestimmt, zu etwas, was eine unbedingte, oder metaphysische Nothwenigkeit ist, für die kein Grund angegeben werden kann; denn die gegenwärtige Welt ist physisch oder hypothetisch, aber nicht unbedingt und metaphysisch nothwendig, indem, wenn man einmal eine solche setzt, folgt, dass auch solches daraus entstehen kann. Weil aber diese letzte Wurzel in etwas bestehen muss, was von metaphysischer Nothwendigkeit ist, und der Grund eines daseienden Dinges nur von einem Daseienden entnommen werden kann, so muss deshalb e i n Wesen von meta-

physischer Nothwendigkeit bestehen, oder ein solches, zu dessen Wesen das Dasein gehört, also muss etwas bestehen, was von der Mehrheit der Dinge oder der Welt verschieden ist, welche, wie wir gesehen und anerkannt haben, von keiner metaphysischen Nothwendigkeit ist. [b])

Um aber ein wenig bestimmter zu erklären, wie aus den ewigen, oder wesentlichen oder metaphysischen Wahrheiten die zeitlichen, zufälligen oder physischen Wahrheiten entstehen, so müssen wir zunächst anerkennen, wie dadurch allein, dass Etwas eher (*potior*) besteht als Nichts, in den möglichen Dingen, oder in der Möglichkeit und in dem Wesen selbst ein Verlangen nach dem Dasein besteht, oder (dass ich mich so ausdrücke) eine Forderung, da zu sein und mit einem Wort, dass das Wesen durch sich selbst nach dem Dasein strebt. Es folgt daraus weiter, dass alles Mögliche, oder alles, was eine Wesenheit oder mögliche Wirklichkeit ausdrückt, mit gleichem Rechte nach dem Dasein, je nach der Grösse der Wesenheit oder Sachlichkeit, oder nach dem Grade der Vollkommenheit, den es enthält, strebt; denn die Vollkommenheit ist nichts anderes, als die Menge der Wesenheit. [c])

Hieraus erhellt auf das deutlichste, dass aus den unendlich vielen Verbindungen des Möglichen und den unendlich vielen Reihen diejenige zum Dasein kommt, durch welche das Meiste an Wesenheit oder Möglichkeit zum Dasein übergeführt wird. Es besteht nämlich in den Dingen immer ein Princip sich zu bestimmen, was von dem Grössten und Kleinsten zu entnehmen ist, nämlich, dass die grösstmögliche Wirkung mit dem kleinsten, so zu sagen, Aufwand erreicht werde. Bei der vorliegenden Frage kann nun die Zeit, der Ort, oder mit einem Wort, die Empfänglichkeit oder Fähigkeit der Welt für den Aufwand genommen werden, oder für den Grund und Boden, auf welchem am bequemsten sich bauen lässt, während die Mannigfaltigkeit der Formen dabei der Bequemlichkeit des Gebäudes und der Menge und Zierlichkeit der Zimmer entsprechen. Es verhält sich dies so, wie bei einigen Spielen, wo auf einer Tafel alle Felder nach gewissen Gesetzen ausgefüllt werden sollen und wo, wenn man nicht eine gewisse Kunstregel einhält, man zuletzt durch hemmende Stellen ausgeschlossen wird und mehr Felder leer lassen muss, als man ausfüllen konnte oder

wollte. Dabei besteht eine gewisse Regel, nach welcher die grösste Erfüllung der Felder am leichtesten erreicht wird. Wie also, wenn z. B. beschlossen ist, dass ein Dreieck werden soll, ohne dass sonst eine weitere Bestimmung hinzukommt, folgt, dass ein gleichseitiges hervorgehe, und wenn gesetzt ist, dass von einem Punkte zu dem anderen gegangen werden soll, aber der Weg nicht weiter bestimmt ist, der beste und kürzeste Weg erreicht werden wird, so folgt, wenn angenommen ist, dass das Seiende dem Nicht-Seienden vorgeht, oder dass ein Grund besteht, weshalb Etwas eher, als Nichts da ist, oder, dass von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen ist, dass dann, auch wenn nichts weiter bestimmt ist, so viel in's Dasein treten wird, als nach der Fassungskraft der Zeit und des Ortes (oder der möglichen Ordnung in's Dasein zu treten) möglich ist; ganz so, wie die Teller in der Art zusammengestellt werden, dass in den bestimmten Schrank die möglichst vielen hineingehen. Hieraus ergiebt sich schon in wunderbarer Weise, wie bei der ersten Hervorbringung der Dinge eine gewisse göttliche Mathematik, oder ein metaphysischer Mechanismus zur Anwendung kommt und die Erreichung des Grössten Statt hat, ganz so, wie von allen Winkeln in der Geometrie nur der rechte ein bestimmter ist und wie die Flüssigkeiten, wenn in naturwidrige Lagen gebracht, sich in die inhaltsreichste Gestalt, nämlich in die Kugelgestalt, zusammenziehen; hauptsächlich aber, wie in der gemeinen Mechanik selbst, wenn mehrere schwere Körper mit einander kämpfen, doch zuletzt diejenige Bewegung entsteht, wodurch das stärkste Herabsinken im Ganzen sich ergiebt. Denn so wie alles Mögliche nach Verhältniss seiner Sachlichkeit mit gleichem Rechte nach dem Dasein drängt, so drängen alle Gewichte nach Verhältniss ihrer Schwere mit gleichem Rechte zum Niederfallen, und so wie hier eine Bewegung hervorgeht, welche das stärkste Niedersinken dieser schweren Körper enthält, so geht dort eine Welt hervor, durch welche die grösste Verwirklichung des Möglichen bewirkt wird. [d])

So haben wir schon eine physische Nothwendigkeit, welche aus einer metaphysischen hervorgeht; denn wenn die Welt auch nicht metaphysisch nothwendig ist, so dass ihr Gegentheil einen Widerspruch oder einen logischen

Widersinn enthielte, so ist sie doch physisch nothwendig, oder in der Art bestimmt, dass das Gegentheil eine Unvollkommenheit oder einen moralischen Widersinn enthält. So wie nun die Möglichkeit das Princip der Wesentlichkeit ist, so ist die Vollkommenheit oder der Grund der Wesentlichkeit (durch welchen möglichst Vieles zugleich möglich ist) das Princip des Daseins. Hieraus erhellt zugleich, wie die Freiheit in dem Schöpfer der Welt besteht; er bewirkt nämlich alles in bestimmter Weise, weil er nach dem Princip der Weisheit oder Vollkommenheit handelt; die Unbestimmtheit entspringt nämlich aus der Unwissenheit und je weiser Jemand ist, desto mehr wird er zu dem Vollkommensten bestimmt.

Allein man wird entgegnen, dass diese Vergleichung des Mechanismus eines metaphysisch Bestimmenden oder Wirksamen mit dem physischen Mechanismus schwerer Körper, wenn auch geistreich, doch darin mangelhaft sei, weil die schwer herabdrückenden Dinge wahrhaft bestehen, während die Möglichkeiten oder Wesenheiten vor, oder getrennt vom Dasein, nur etwas Erdachtes oder Eingebildetes sind und man deshalb in sie nicht den Grund für das in das Dasein treten verlegen dürfe. — Ich entgegne, dass weder jene Wesenheiten, noch die sie betreffenden ewigen Wahrheiten, wie man sagt, eingebildet sind, sondern dass sie in einem gewissen so zu sagen Gebiete der Ideen bestehen, nämlich in Gott selbst, der Quelle der Wesenheit und des Daseins von allem Uebrigen. Dass ich hier nicht leichthin spreche, ergiebt das Dasein der wirklichen Reihe der Dinge selbst. Da nämlich in ihr kein Grund zu finden ist, wie ich oben gezeigt, sondern dieser in den metaphysischen Nothwendigkeiten oder in den ewigen Wahrheiten gesucht werden muss und die daseienden Dinge nur durch daseiende Dinge zum Dasein gelangen, wie ich schon oben erinnert habe, so müssen die ewigen Wahrheiten in einem unbedingt metaphysisch-nothwendigen Wesen ihr Dasein haben, d. h. in Gott, damit das, was sonst nur vorgestellt werden würde, realisirt werde, um diesen barbarischen, aber bezeichnenden Ausdruck zu gebrauchen. *)

Auch abgesehen davon finden wir, dass Alles in der Welt nicht blos nach den geometrischen, sondern auch nach den metaphysischen Gesetzen der ewigen Wahr-

heiten geschieht; d. h nicht blos nach den materiellen Nothwendigkeiten, sondern auch nach den formalen Nothwendigkeiten. [f]) Dies ist nicht blos im Allgemeinen wahr aus dem oben erklärten Grunde, dass die Welt eher besteht, als nicht besteht und viel mehr so besteht, als in anderer Weise (welcher Grund aus dem Streben des Möglichen nach dem Dasein zu entnehmen ist), sondern man sieht auch, wenn man zu dem Einzelnen herabsteigt, wie in der ganzen Natur so wunderbarer Weise die metaphysischen Gesetze der Ursächlichkeit, der Möglichkeit, der Wirksamkeit Geltung haben und dass diese selbst den blos geometrischen Gesetzen des Stoffes vorgehen, wie ich bei Aufsuchung der Gründe für die Gesetze der Bewegung zu meiner grossen Verwunderung so sehr gefunden habe, dass ich das Gesetz einer versuchten geometrischen Zusammensetzung, was ich in der Jugend vertheidigt hatte (wo ich noch materialistischer dachte) endlich zu verlassen genöthigt war, wie ich anderwärts ausführlicher dargelegt habe. [g])

So haben wir also den letzten Grund für das Bestehen sowohl der Wesenheiten, wie der daseienden Dinge in E i n e m, welches Eine allerdings weit höher und früher, als die Welt selbst sein muss, da durch dasselbe nicht blos das Dasein, was die Welt enthält, sondern auch das Mögliche seinen Bestand hat. [h]) Dies kann aber nur in e i n e r Quelle gesucht werden, weil das alles mit einander verknüpft ist. Aber es erhellt, dass aus dieser Quelle die daseienden Dinge stetig hervorquellen und hervorgebracht werden und hervorgebracht worden sind; da man nicht einsieht, weshalb der eine Zustand der Welt mehr als der andere, der gestrige mehr, als der heutige aus dieser Quelle abfliessen sollte. — Es erhellt auch, wie Gott nicht blos physisch, sondern auch frei handelt; dass in ihm nicht blos die wirkende, sondern auch die Zweckursache enthalten ist und dass von ihm nicht blos der Grösse, oder Macht in der schon geschaffenen Maschine des Universums Rechnung getragen wird, sondern auch der Güte und Weisheit bei deren Erschaffung. Und damit Niemand glaube, dass die moralische Vollkommenheit oder die Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder Grösse hier vermengt werde, wobei er diese zwar zugesteht, aber die moralische leugnet, so wisse man, dass aus dem

Gesagten sich nicht allein ergiebt, dass die Welt physisch, oder, wenn man lieber will, metaphysisch die vollkommenste ist, oder, dass diejenige Folge der Begebenheiten hervorgeht, in welcher das Meiste an sachlichem Inhalt zur Wirklichkeit gelangt, sondern dass sie auch moralisch die vollkommenste ist, weil die moralische Vollkommenheit für die Seelen selbst die physische ist. Die Welt ist deshalb nicht blos die bewunderungswürdigste Maschine, sondern auch, so weit sie aus Seelen besteht, der vortrefflichste Staat, durch welchen der Seele die möglichste Glückseligkeit, oder Fröhlichkeit zugeführt wird, worin die physische Vollkommenheit derselben besteht. [1])

Allein man wird mir entgegnen, dass das Gegentheil davon in der Welt sich zeige, denn den Besten gehe es sehr oft am schlechtesten, so dass nicht blos die unschuldigen Thiere, sondern auch die unschuldigen Menschen in Schmerzen gestürzt, ja selbst mit dem Kreuzestod beladen würden und endlich, dass die Welt, wenn man namentlich die Regierung des Menschengeschlechts betrachte, eher als ein verworrenes Chaos, wie als eine von der höchsten Weisheit ausgehende Sache erscheine. Ich gebe zu, dass auf den ersten Blick dies so scheint, aber bei genauerer Untersuchung erhellt, dass man schon *a priori* das Gegentheil nach dem selbst, was ich gesagt habe, annehmen muss, nämlich, dass von allen Dingen und also auch von den Seelen die höchst mögliche Vollkommenheit erlangt werde.

Es ist ja in Wahrheit unrecht, vor Einsicht des ganzen Gesetzes den Urtheilsspruch zu fällen, wie die Rechtsgelehrten sagen. Wir kennen nur einen kleinen Theil der in das Ungeheure sich ausdehnenden Ewigkeit; denn ein wie kleines Stückchen ist das in einigen Jahrtausenden Geschehene, was uns die Geschichte überliefert! Und doch urtheilen wir dreist nach einer so kleinen Erfahrung über das Unermessliche und Enge, gleich den Menschen, die im Gefängniss, oder, wenn man lieber will, in den unterirdischen Salzbergwerken der Sarmaten geboren und erzogen worden sind und meinen, es gebe kein anderes Licht, als jenes boshafte der Lampen, was nur mangelhaft zur Leitung der Schritte zureicht. Wir schauen ein herrliches Gemälde und verdecken es bis auf ein kleines Stück; was wird dann, wenn man auch noch so

scharf hinschaut, ja, je näher man hinzutritt und es besieht, anderes sich zeigen, als eine verworrene Häufung von Farben ohne Auswahl und Kunst; und doch wird man, so wie man mit Entfernung der Bedeckung das ganze Gemälde in der vorherigen Lage betrachtet, ersehen, dass das, was als dreist auf die Leinwand geschmiert erschien, mit der höchsten Kunst von dem Meister des Kunstwerkes gemacht worden ist. Was hier für die Augen bei einem Gemälde gilt, das erfahren auch die Ohren bei der Musik. Selbst die besten Componisten mischen sicher oft die Missklänge mit den Wohlklängen, damit der Zuhörer erregt, und gleichsam gestochen werde. So in Sorge um den Ausgang wird er, wenn alles zur Ordnung zurückkehrt, um so mehr erfreut, ganz wie man sich an kleinen Gefahren, oder bei erfahrenen Uebeln in dem Gefühle selbst, oder in dem Ausweis unserer Kraft oder unseres Glückes erfreut; oder wie man bei dem Schauspiel der Seiltänzer, oder bei dem Tanze zwischen Schwertern (den *sauts perilleux*) sich an dem eignen Erschrecken erfreut und wie man selbst lächelnd die Kinder halb fallen lässt, als wollte man sie wegwerfen; auf welche Weise auch ein Affe den dänischen König Christian, als er noch klein war, in Windeln gewickelt, auf die Spitze des Daches trug und denselben, während alle in Angst waren, mit Lächeln unverletzt in die Wiege zurückbrachte. Aus demselben Grunde ist es nicht schmackhaft, immer Süsses zu verzehren, vielmehr ist Herbes, Scharfes, ja selbst Bitteres, einzumischen, wodurch der Geschmack angeregt wird. Wer das Bittere nicht gekostet hat, verdient das Süsse nicht und wird es sogar nicht schätzen. Es ist dasselbe Gesetz der Lust, dass der Genuss nicht in gleichem Maasse fortgehe, denn es erregt dies den Ekel und macht stumpfsinnig, aber nicht freudig. [k])

Was ich hier gesagt, dass der Theil gestört sein könne, ohne dass die Harmonie des Ganzen leide, darf indess nicht so verstanden werden, als wenn keine Rücksicht auf die Theile genommen zu werden brauchte, oder, als wenn es genügte, dass das Ganze der Welt in seinen Maassen vollendet sei, so, dass selbst das menschliche Geschlecht elend sein könnte und in dem Universum um die Gerechtigkeit nicht gesorgt, oder nicht Rücksicht auf uns genommen würde; wie Manche meinen, die über das Ganze

der Dinge nicht richtig urtheilen. Vielmehr muss man wissen, dass, wie in dem best eingerichteten Staate auch für das Wohl der Einzelnen gesorgt wird, so auch das Universum nicht genügend vollkommen sein würde, wenn nicht auch für die Einzelnen gesorgt wäre, soweit die allgemeine Harmonie dies gestattet. Dafür konnte kein besserer Maassstab festgesetzt werden, als das Gesetz der Gerechtigkeit selbst, wonach jeder von der Vollkommenheit des Universums einen Theil und an eigner Glückseligkeit nach Verhältniss der eignen Tugend und seiner Fürsorglichkeit für das gemeine Beste erhalten soll, wodurch das erfüllt wird, was man die Liebe und Treue zu Gott nennt, worin allein auch die Kraft und Macht der christlichen Religion nach dem Urtheil der weisen Theologen besteht. Auch darf man sich nicht wundern, dass den Seelen im Allgemeinen so viel eingeräumt worden ist, da sie dem Bilde des höchsten Schöpfers am nächsten stehen und zu ihm sich nicht blos wie Maschinen zu dem Verfertiger (wie dies bei den übrigen Dingen der Fall ist), sondern auch wie Bürger zu ihrem Fürsten sich verhalten, und da die Seelen dieselbe Dauer haben werden, wie das Universum und dasselbe gleichsam ganz ausdrücken und in sich selbst zusammenziehen, so, dass man sagen kann, die Seelen seien ganze Theile. [1])

Was aber die Betrübnisse der Guten, namentlich der Männer, anlangt, so muss man für gewiss halten, dass sie bei denselben in grössere Güter übergehen, und dies ist nicht blos theologisch, sondern auch physisch wahr, gleich dem Korne, was in die Erde gesäet, leidet, ehe es Früchte trägt. Auch lässt sich im Allgemeinen behaupten, dass die Betrübnisse für die Gegenwart ein Uebel, aber in ihrer Wirkung ein Gut seien, da sie abgekürzte Wege zu grösserer Vollkommenheit sind; ähnlich wie in der Natur Flüssigkeiten, die langsam gähren, auch erst später besser werden, während die, wo die Störung eine heftigere ist, in Folge der mit grösserer Gewalt herausgestossenen Theile, schneller sich verbessern.

Es ist dies, wie man sagt, ein wenig zurückweichen, um mit desto grösserer Kraft einen Sprung vorwärts zu machen (*qu'on recède, pour mieux sauter*).

Man muss also annehmen, dass diese Gedanken nicht blos angenehm und tröstend, sondern auch durchaus wahr

sind; und im Allgemeinen denke ich, dass nichts wahrer ist, als das Glück und nichts beglückender und angenehmer, als die Wahrheit.

Auch muss man anerkennen, dass ein gewisser stetiger und durchaus freier Fortschritt des ganzen Universums zur Höhe allgemeiner Schönheit und Vollkommenheit besteht, so dass die Kultur immer weiter vorwärts schreitet, wie ja jetzt ein grosser Theil unserer Erde der Kultur theilhaftig geworden ist und immer mehr und mehr werden wird. Wenn es auch richtig ist, dass mitunter Manches wieder alt wird, so muss man dies doch so auffassen, wie ich kurz vorher die Betrübniss erklärt habe; nämlich, dass diese Zerstörung und Niederreissung selbst der Erreichung eines Höheren dient, so dass wir durch den Schaden selbst gleichsam bereichert werden.

Wenn man aber einwirft, dass dann die Welt schon längst zu einem Paradiese geworden sein müsste, so ist die Antwort sofort darauf zu geben, dass, wenn auch viele Substanzen schon zu grosser Vollkommenheit gelangt sind, doch wegen der unendlichen Theilbarkeit des Stetigen die in dem Abgrund der Dinge noch im Schlaf liegenden Theile zu erwecken und zu etwas Grösserem und Besseren, mit einem Wort, zu einer grösseren Kultur zu erheben seien und dass dieser Fortschritt niemals zu einem Ende gelangen werde. [m])

XVI.

Brief von Leibniz

an den Verfasser

der „Geschichte der Wissenschaften",

enthaltend eine Aufklärung der Schwierigkeiten, welche Herr Bayle in dem neuen System der Verbindung zwischen Seele und Körper gefunden hat. [76]

1698. (*Erdmann*, Seite 150.)

Ich bin so frei, mein Herr, Ihnen die anliegende Aufklärung in Betreff der Schwierigkeiten zu übersenden, welche hier Bayle in der Hypothese gefunden hat, die ich für die Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Körper aufgestellt habe. Es giebt nichts Verbindlicheres, als die Art, wie er sich gegen mich benommen hat, und ich fühle mich durch die Einwürfe geehrt, welche er in seinem vortrefflichen Wörterbuch im Artikel: Rorarius aufgenommen hat. Ueberdem kann ein so bedeutender und tiefsinniger Geist, wie der seinige, dergleichen nicht machen, ohne zugleich zu belehren und ich werde das Licht, was er über diesen Gegenstand an diesem Orte, wie an vielen anderen Stellen seines Werkes verbreitet hat, zu benutzen suchen. Er verwirft nicht das, was ich

über die Erhaltung der Seele und selbst der Thiere gesagt habe, aber es scheint ihm die Art und Weise noch nicht zu genügen, in der ich die Verbindung und den Verkehr zwischen Leib und Seele zu erklären versucht habe, wie das Journal des Savans vom 27. Juni und 4. Juli 1695 und die Geschichte der Werke der Gelehrten vom Februar 1696 S. 274, 275 ergeben.

Seine Worte, die den Punkt bezeichnen dürften, worin er die Schwierigkeit gefunden hat, lauten: „Ich „kann die Verkettung der inneren und freiwilligen Thätig„keiten nicht begreifen, welche macht, dass die Seele eines „Hundes unmittelbar nach dem Gefühl der Freude Schmerz „fühlen würde, selbst wenn die Seele dieses Hundes allein „in der Welt bestände.“ Ich erwidere hierauf, wie ich allerdings gesagt habe, dass die Seele, wenn nur Gott und sie allein in der Welt wären, doch alles das empfinden würde, was sie jetzt empfindet, indess habe ich da nur von einer Erdichtung Gebrauch gemacht, indem ich etwas annahm, was keineswegs eintreten kann; es geschah lediglich um zu zeigen, dass die Gedanken in der Seele nur eine Folge von dem sind, was schon in ihr ist. Ich weiss nicht, ob der Beweis von dieser Unbegreiflichkeit, welche Herr Bayle in dieser Verkettung findet, nur in dem gesucht werden soll, was er später sagt, oder ob er sie gleich jetzt durch das Beispiel eines freiwilligen Ueberganges von Freude zum Schmerz hat andeuten wollen, indem er vielleicht hat andeuten wollen, dass dieser Uebergang dem Axiome widerspricht, wonach ein Ding immer in dem einmal bestehenden Zustande verharrt, sofern nichts Hinzukommendes es zu dem Wechsel nöthigt und dass sonach das Thier, was einmal Freude hat, diese immer behalten wird, wenn es allein ist oder wenn von Aussen nichts es zum Uebergang in den Schmerz veranlasst. Ich bleibe in jedem Falle mit diesem Axiome einverstanden und ich behaupte sogar, dass es für mich spricht, da es in Wahrheit eine meiner Grundlagen ist. Denn ist es nicht richtig, dass wir auf Grund dieses Axioms folgern, nicht blos, dass ein Körper immer in Ruhe bleiben werde, sondern auch, dass ein bewegter Körper immer diese Bewegung, oder diesen Wechsel behalten werde, d. h. dieselbe Geschwindigkeit und dieselbe Richtung, wenn kein Hinderniss hinzukommt? Sonach

bleibt also ein Ding, so weit es von ihm abhängt, nicht blos in dem Zustande, in dem es ist, sondern, wenn dieser Zustand einen Wechsel enthält, so fährt es auch in diesem Wechsel fort, indem es immer dasselbe Gesetz einhält. Nun ist nach meiner Ansicht die Natur der geschaffenen Substanz der Art, stetig nach einer gewissen Ordnung sich zu verändern, welche dasselbe in freiwilliger Weise (wenn es erlaubt sich dieses Wortes (*spontanement*) zu bedienen) durch alle Zustände führt, die ihm begegnen werden, in der Art, dass ein Wesen, welches Alles sieht, in seinem gegenwärtigen Zustande alle seine vergangenen und kommenden Zustände sieht. Dieses Gesetz der Ordnung, welches die Eigenthümlichkeit jeder einzelnen Substanz ausmacht, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz und in dem ganzen Universum vor sich geht. Vielleicht behaupte ich nicht zu kühn, dass ich dies Alles beweisen kann; indess kommt es mir jetzt nur darauf an, es als eine mögliche Hypothese aufrecht zu erhalten, welche geeignet ist, die Erscheinungen zu erklären. So bringt das Gesetz der Veränderung der Substanz des Thieres in dieser Weise dasselbe von der Freude zu dem Schmerz in dem Augenblick, wo eine Unterbrechung der Stetigkeit in dessen Körper erfolgt, weil das Gesetz in der untheilbaren Substanz dieses Thieres dahin geht, dass es Alles vorstellt, was in seinem Körper in der Weise vorgeht, dass wir es empfinden und dass es selbst in gewisser Weise und durch Beziehung auf seinen Körper alles vorstellt, was in der Welt geschieht, da die Einheiten der Substanzen nichts anderes sind, als verschiedene Concentrationen des Universums, welches nach den verschiedenen Gesichtspunkten, nach denen die Substanzen sich unterscheiden, vorgestellt wird. [77a])

Herr Bayle fährt fort: „Ich begreife, weshalb ein Hund unmittelbar vom Vergnügen zum Schmerz übergeht, wenn er sehr hungrig ist, Brot frisst und man ihm da einen Stockschlag giebt." — Ich zweifle, ob man dies begreift. Niemand kennt besser, als Herr Bayle selbst, wie die grosse Schwierigkeit hier darin besteht, zu erklären, weshalb das, was in dem Körper vorgeht, in der Seele eine Veränderung bewirkt. Gerade dies hat die Vertheidiger der

Gelegenheitsursachen genöthigt, auf die Sorgfalt, welche Gott üben soll, zurückzugreifen, wonach er ununterbrochen der Seele die Veränderungen vorstellen soll, welche in dem Körper geschehen, während ich glaube, dass ihre eigne von Gott ihr gegebene Natur es ist, dass sie in Folge ihrer eignen Gesetze sich das vorstellt, was in ihren Organen vorgeht.

Er fährt dann fort: „Aber, dass des Hundes Seele „so eingerichtet ist, dass er in dem Augenblick, wo er „geschlagen wird, Schmerz fühle, selbst wenn er fortführe „Brot ohne Störung oder Hemmniss zu fressen, das ist es, „was ich nicht begreifen kann.“ — Ich erinnere mich auch nicht, dies gesagt zu haben und man kann es auch nur durch eine metaphysische Fiktion sagen, wie wenn man annimmt, Gott vernichte eine Sache um ein Leeres zu bewirken, da das eine, wie das andere, der Ordnung der Dinge zuwider ist. Indem die Seele gleich im Beginn so eigenthümlich eingerichtet ist, dass sie sich hintereinander die Veränderungen des Stoffes vorstellt, kann der angenommene Fall in der Ordnung der Natur nicht vorkommen. Gott konnte jeder Substanz ihre Erscheinungen unabhängig von denen der anderen Substanzen geben; allein dann hätte er, so zu sagen, so viel Welten ohne Verbindung geschaffen, als es Substanzen gab, ungefähr wie man, wenn man träumt, sagt, dass man in einer besonderen Welt sei und dass man bei dem Erwachen wieder in die gemeinsame Welt eintrete. Allerdings haben auch die Träume eine Beziehung auf die Organe und die anderen Theile des Leibes, aber in einer weniger bestimmten Weise.

Herr Bayle fährt fort: „Ich finde auch die Selbst„bestimmung dieser Seele sehr unverträglich mit den Ge„fühlen des Schmerzes und überhaupt mit allen Vor„stellungen, die ihr unangenehm sind.“ — Diese Unverträglichkeit wäre vorhanden, wenn selbstbestimmt und freiwillig dasselbe wären. Alles freiwillige ist selbst bestimmt, aber es giebt selbstbestimmte Handlungen, welche aus keiner Wahl hervorgegangen sind und die deshalb auch nicht freiwillig sind. Die Seele kann sich nicht jederzeit nach Belieben die Empfindungen geben, die ihr angenehm sind, weil ihre kommenden Empfindungen eine Abhängigkeit von den, in ihr vorher gewesenen, haben. [b])

Herr Bayle fährt fort: „Ausserdem scheint mir der „Grund, weshalb dieser geschickte Herr an dem Systeme „des Descartes keinen Gefallen findet, auf einer falschen „Annahme zu beruhen; denn man kann nicht sagen, dass „das System der Gelegenheits-Ursachen verlange, dass „Gott mit Wundern (*Deus ex machina*) bei der gegen„seitigen Abhängigkeit des Körpers und der Seele ein„trete; denn da er hier nur nach allgemeinen Gesetzen „eintritt, so handelt er nicht auf ausserordentliche „Weise.“ — Dies ist indess nicht der einzige Grund, weshalb mir das System von Descartes nicht gefällt, und wenn man das meinige ein wenig betrachtet, so sieht man leicht, dass ich in ihm selbst das finde, was mich es anzunehmen bestimmt. Brächte übrigens das System der gelegentlichen Ursachen auch kein Wunder, so würde doch wohl das meinige noch andere Vorzüge behalten.

Ich habe gesagt, dass man drei Systeme aufstellen könne, um den Verkehr zwischen Seele und Körper zu erklären, 1) das System des Einflusses von dem einen auf den andern, welches in den Schulen gelehrt wird und zwar in dem gewöhnlichen Sinne, welchen ich mit den Cartesianern für unmöglich halte; 2) das System eines steten Ueberwachtwerdens, welches in dem einen das darstellt, was in dem andern vorgeht, ungefähr so, als wenn Jemand zwei schlechte Uhren immer in Uebereinstimmung halten müsste, welche für sich allein diese Uebereinstimmung nicht hätten. Dies ist das System der gelegentlichen Ursachen, und 3) das System der natürlichen Uebereinstimmung beider Substanzen, wie es zwischen zwei genau gearbeiteten Uhren statt hat. Dieses System finde ich aber so möglich, wie das System der Ueberwachung und würdiger für den Urheber dieser Substanzen, oder Uhren, oder Automaten. Nun wollen wir sehen, ob das System der gelegentlichen Ursachen nicht in der That ein stets fortgesetztes Wunder verlangt. Man verneint dies, weil Gott bei diesem System nur nach allgemeinen Gesetzen handeln würde. Ich gebe dies zu; allein dies genügt nicht, um das Wunder zu beseitigen. Wenn Gott deren auch fortwährend verrichtete, so würden es doch Wunder bleiben, wenn man dieses Wort nicht im gewöhnlichen Sinne als die Bezeichnung einer seltenen und wunderbaren Sache nimmt, sondern für das, was die

aber nicht in dem zweiten, da die Theile der Linie unter einander sich nicht ähnlich sind, wie bei der geraden Linie. Allerdings beschreibt (um dies nebenbei zu erwähnen) ein einfacher, sich selbst überlassener Körper nur gerade Linien, wenn man nur den Mittelpunkt des Körpers im Auge hat, welcher die Bewegung des ganzen darstellt; aber da ein einfacher, aber rauher Körper, wenn er einmal eine Wirbelung, oder eine Drehung um seinen Mittelpunkt empfangen hat, sie in demselben Sinne und mit derselben Geschwindigkeit behält, so folgt, dass ein sich selbst überlassener Körper kreisförmige Linien mit seinen von dem Mittelpunkte entfernten Punkten beschreiben kann, wenn der Mittelpunkt ruht und selbst gewisse sich kreuzende krumme Linien, wenn dieser Mittelpunkt in Bewegung ist, welche zur Ordinate die Linie haben werden, die sich aus der geraden Linie, welche der Mittelpunkt durchläuft, und den Sinus zusammensetzt, dessen *Sinus versus* die Abscisse ist, indem der sich umdrehende Punkt an der Peripherie ist, da jene gerade Linie eine gegebene ist. f) Man muss auch bedenken, dass die Seele, so einfach sie auch ist, doch eine Empfindung hat, welche aus mehreren Vorstellungen gleichzeitig zusammengesetzt ist, was ebenso für meine Auffassung spricht, als wenn sie aus mehreren Stücken, wie eine Maschine zusammengesetzt wäre; denn jede vorgehende Vorstellung hat Einfluss auf die folgenden, einem Gesetz der Anordnungen entsprechend, welches für die Vorstellungen ebenso gilt, wie für die Bewegungen.

Auch nimmt die Mehrzahl der Philosophen, welche den Seelen und den Engeln, die sie für ganz körperfrei halten, Gedanken zuschreiben (um die verständigen Wesen des Aristoteles nicht zu erwähnen), in einem einfachen Wesen eine aus ihm selbst bestimmt werdende Veränderung an. Ich füge hinzu, dass die Vorstellungen, welche sich in derselben Seele zu derselben Zeit zusammen befinden, eine in der That unendliche Menge von kleinen ununterscheidbaren Empfindungen einschliessen, welche die folgende Zeit entwickeln soll und man darf daher über die unendliche Menge dessen, was daraus mit der Zeit hervorgehen soll, nicht erstaunen. Alles dies ist nur die Folge der vorstellenden Natur der Seele, welche das ausdrücken soll, was vorgeht und selbst das,

was vorgehen wird, sowohl in ihrem Körper, wie in gewisser Weise in allen anderen, vermöge der Verknüpfung und Uebereinstimmung aller Theile der Welt. Vielleicht hätte es genügt, wenn ich gesagt hätte, dass Gott, wenn er körperliche Atome gemacht hat, sehr wohl auch unkörperliche machen konnte, welche jene vorstellen; indess glaubte ich, auch etwas weitläufiger mich erklären zu müssen. [g])

Schliesslich habe ich mit Vergnügen das gelesen, was Herr Bayle im Artikel Zeno gesagt hat. Vielleicht wird er gewahr werden, dass das daraus Abzuleitende sich mehr mit meinem, wie mit jedem andern System verträgt; denn das, was es in der Ausdehnung und in der Bewegung Wirkliches giebt, besteht nur in der Begründung der Ordnung und Folge, in welcher die Erscheinungen und Vorstellungen geordnet sind. Auch die Akademiker und Skeptiker sowohl, wie ihre Gegner, scheinen nur deshalb in Verlegenheit gekommen zu sein, weil sie in den äusseren sinnlichen Dingen eine grössere Wirklichkeit suchten, als die, dass sie geregelte Erscheinungen sind. [h]) Man erkennt die Ausdehnung an, indem man eine Ordnung in den gleichzeitig bestehenden Dingen sich vorstellt; aber man darf sie so wenig, wie den Raum, in der Weise einer Substanz sich vorstellen. Es ist wie mit der Zeit, welche dem Geiste nur eine Ordnung in den Veränderungen darstellt, und was die Bewegung anlangt, so ist das in ihr enthaltene Wirkliche nur die Kraft, oder die Macht, d. h. etwas, was schon in dem gegenwärtigen Zustand enthalten ist, welcher eine Veränderung für die Zukunft mit sich führt; alles Uebrige ist nur Erscheinung oder Beziehung. Erwägt man diese Ansicht, so bemerkt man, wenn man auf den Grund der Dinge geht, auch mehr Vernunft in der Mehrzahl der Philosophen-Secten, als man glaubt. Das geringe substantielle Wirkliche in den sinnlichen Dingen bei den Skeptikern; die Zurückführung von Allem auf Harmonien, oder Zahlen, Ideen und Vorstellungen bei den Pythagoräern und Platonikern; das Eine und zugleich Alles bei Parmenides und Plotin, ohne allen Spinozismus; die Verknüpfung bei den Stoikern, die sich mit der Selbstbestimmung der Andern verträgt; die Philosophie des Lebendigen bei den Kabbalisten und Hermetikern, welche allen Dingen Empfindung zutheilen; die Formen und Ente-

lechien des Aristoteles und der Scholastiker und dabei die mechanische Erklärung von allen einzelnen Erscheinungen bei Democrit und den Neuern; diese finden sich vereinigt gleichsam in ein perspectivisches Centrum, von wo aus der Gegenstand die Regelmässigkeit und Angemessenheit seiner Theile erkennen lässt, während von allen anderen Orten aus betrachtet, er wie im Nebel erscheint. Man hat in Folge eines gewissen Sectengeistes gefehlt, indem man sich durch die Verwerfung der übrigen Systeme Schranken setzte. Die formalistischen Philosophen tadeln die materialistischen oder Corpuscularphilosophen und umgekehrt. Man giebt sowohl der Theilung und der Feinheit zu enge Grenzen, sowie dem Reichthum und der Schönheit der Natur, wenn man letzte untheilbare Körper und das Leere annimmt; wenn man sich gewisse ursprüngliche Elemente (selbst wenn es solche, wie die der Cartesianer sind) anstatt der wahren Einheiten bildet und wenn man die Unendlichkeit nicht in Allem, und den genauen Ausdruck des Grössten selbst in dem Kleinsten nicht anerkennt, verbunden mit dem Bestreben eines jeden Dinges, sich in einer vollkommenen Ordnung zu entwickeln, was die bewunderungswürdigste und schönste Wirkung des höchsten Princips ist, dessen Weisheit für Diejenigen nichts Besseres zu wünschen übrig lässt, welche die Verfassung des Ganzen einzusehen vermögen. [1])

XVII.

Ueber die Natur an sich

oder

über die, den erschaffenen Dingen inwohnende Kraft und Wirksamkeit.[78)]

1698. (*Erdmann,* Seite 154.)

1. Ich habe kürzlich die in Altorf erschienene Apologie erhalten, welche der berühmte und um die Mathematik und Physik wohlverdiente Herr Johann Christoph Sturm für seine, von dem ersten und beliebtesten Arzt in Kiel, Günther Christoph Schelhammer in einer Schrift über die Natur angegriffene Dissertation *de Idolo Natura* verfasst hat. Da ich denselben Gegenstand früher behandelt habe, und ich auf einige Streitfragen mit dem berühmten Verfasser der Dissertation brieflich verhandelt habe, deren derselbe kürzlich in für mich ehrenvoller Weise erwähnt hat, indem er öffentlich einiger Verhandlungen zwischen uns in seinen ausgewählten physikalischen Abhandlungen, Th. I, Buch I, Sect. I, Kap. 3. Epilog § 5 S. 119. 120, gedacht hat, so habe ich um so lieber dem an sich bedeutenden Gegenstand Aufmerksamkeit geschenkt, als ich meinte, es sei nöthig, dass meine Ansicht ebenso, wie die ganze Sache aus den von mir mehrmals angedeuteten Principien ein wenig genauer dar-

gestellt werde. Eine passende Gelegenheit dazu scheint mir jene Apologie zu bieten, da sich annehmen lässt, der Verfasser werde darin die Hauptsachen kurz unter einem Gesichtspunkt dargelegt haben. Im Uebrigen mische ich mich nicht in den Streit zwischen diesen berühmten Männern.

2. Es handelt sich, glaube ich, hauptsächlich um zweierlei; erstens, worin die Natur besteht, welche man den Dingen beizulegen pflegt. Der berühmte Herr Sturm meint, dass die gewöhnlich ihr beigelegten Bestimmungen etwas nach Heidenthum röchen. Zweitens, ob in geschaffenen Dingen irgend eine ἐνεργεια (Kraft) enthalten ist, was Herr Sturm zu leugnen scheint. Was das erste, die Natur an sich, anlangt, so stimme ich zwar, wenn man erwägt, was sie ist und nicht ist, darin bei, dass es keine Weltseele giebt; auch gebe ich zu, dass jene wunderbaren täglichen Ereignisse, von denen man mit Recht meint, das Werk der Natur sei das Werk eines Verstandes und könne nicht gewissen erschaffenen Geistern, die mit der, einer so grossen Sache entsprechenden Weisheit und Kraft begabt worden, zugeschrieben werden, sondern die ganze Natur sei so zu sagen das Kunstwerk Gottes und zwar ein so grosses, dass jede natürliche Maschine aus durchaus unendlichen Organen besteht (was den wahren, aber wenig leuchtenden Unterschied zwischen der Natur und der Menschenkunst ausmacht) und es sei deshalb eine unendliche Weisheit und Macht bei ihrem Urheber und Leiter erfordert. Deshalb halte ich jenes kluge, Alles wissende Wesen des Hyppokrates, und jene Seelen-verleihende Cholco-Göttin des Avicenna und jenes weiseste plastische Vermögen des Scaliger und Anderer und das über den Stoff herrschende Princip des Heinrich Morus theils für unmöglich, theils für überflüssig, und begnüge mich damit, dass die Maschine der Dinge mit so grosser Weisheit gebildet worden, dass durch ihren Fortgang selbst alles jenes Bewunderswerthe vermittelst organischer Entwickelungen in Folge einer gewissen (wie ich glaube) Vorherbestimmung hervortritt. [79 a)] Deshalb billige ich es, wenn der Verfasser das Phantasiegeschöpf einer erschaffenen Natur, die in ihrer Weisheit die Maschinen der Körper bilde und leite, verwirft. Allein ich glaube nicht, dass daraus folgt und mit der Vernunft

sich verträgt, den Dingen alle ihnen einwohnende geschaffene, aber thätige Kraft abzusprechen.

3. Ich habe gesagt, was die Natur nicht ist; sehen wir nun etwas näher, was jene Natur ist, welche Aristoteles nicht übel das Princip der Bewegung und der Ruhe genannt hat; obgleich dieser Philosoph das Wort Bewegung in einem weiteren Sinne, nicht blos von der örtlichen Bewegung und der Ruhe, sondern allgemein von der Veränderung und der στασις oder dem Beharren zu gebrauchen scheint. Daher ist, beiläufig gesagt, die von ihm gegebene Definition der Bewegung, wenn auch dunkler, als recht ist, doch nicht so widersinnig, wie diejenigen meinen, nach denen Aristoteles damit nur die örtliche Bewegung habe definiren wollen. [b]) Doch ich komme zur Sache; Robert Boylius [c]) ein bedeutender und in sorgfältiger Naturbeobachtung geübter Mann, hat über die Natur an sich ein kleines Buch verfasst, wonach, so viel ich mich entsinne, wir die Natur als den Mechanismus der Körper selbst aufzufassen haben, was man, als auf der Oberfläche liegend, zulassen kann; allein, wenn man die Sache mit mehr Genauigkeit erwägt, so hätten in dem Mechanismus selbst die Principien von dem davon Abgeleiteten unterschieden werden müssen, wie es ja auch bei einer Uhr nicht genügt, zu sagen, dass sie auf mechanische Weise bewegt werde, ohne zu unterscheiden, ob dies durch ein Gewicht, oder durch eine Feder geschehe. Auch ich habe schon oft ausgesprochen (was von Nutzen sein wird, damit nicht mit den mechanischen Erklärungen der Dinge Missbrauch zum Schaden der Frömmigkeit getrieben werde, als wenn der Stoff für sich bestehen könnte und der Mechanismus keines Verstandes und keiner geistigen Substanz bedürfte), dass der Ursprung des Mechanismus selbst nicht aus einem blossen stofflichen Princip und mathematischen Gründen, sondern aus einer höheren und so zu sagen, metaphysischen Quelle entstamme.

4. Ein wichtiges Zeichen dessen ist unter anderem die Grundlage der Naturgesetze, welche man nicht davon ableiten kann, dass dieselbe Menge der Bewegung sich erhalte, sondern vielmehr daraus, dass nothwendig dieselbe Menge der thätigen Kraft sich erhalte, ja, (was, wie ich gefunden, aus dem schönsten Grunde erfolgt) auch dieselbe Menge der bewegenden Kraft, deren Schätzung eine ganz

andere ist, als die, welche die Cartesianer unter der Menge der Kraft verstehen. Als über diesen Gegenstand zwei Mathematiker, die ihrem Geiste nach zu den ersten gehören dürften, mit mir theils in Briefen, theils öffentlich verhandelt hatten, ging der eine ganz in mein Lager über und der andere kam dahin, dass er nach einer langen und genauen Erwägung alle seine Einwürfe aufgab und offen eingestand, dass ihm auf den Beweis von mir noch keine Antwort zu Gebote stehe. Um so mehr wundere ich mich, dass der berühmte Mann in dem herausgegebenen Theil seiner physikalischen Abhandlungen bei Erklärung der Gesetze der Bewegung, die gewöhnliche Ansicht darüber, (obgleich er selbst anerkannt hat, dass dieselbe auf keinem Beweise, sondern nur auf einer gewissen Wahrscheinlichkeit beruhe und dies auch in seiner letzten Dissertation wiederholt hat, Kapitel 3. § 2) als eine von keinem Zweifel berührte angesehen hat, wenn er nicht etwa es vor der Veröffentlichung meiner Ansicht geschrieben haben sollte, und später entweder keine Musse gehabt, es nochmals durchzusehen, oder nicht daran gedacht hat; namentlich, da er die Gesetze der Bewegung für willkürliche ansieht, was mir durchaus nicht verträglich erscheint. Ich glaube nämlich, dass Gott mit bestimmten Gründen seiner Weisheit und Ordnung zu den Gesetzen sich gewendet, welche wir in der Natur beobachten und es erhellt auch hieraus, wie ich früher bei Gelegenheit eines optischen Gesetzes erinnert habe und der berühmte Molineux in seiner Dioptrik sehr gebilligt hat, dass die Zweckursachen nicht blos in der Ethik und natürlichen Theologie zur Tugend und Frömmigkeit, sondern auch selbst in der Physik zur Entdeckung verborgener Wahrheiten beitragen. Als daher der berühmte Herr Sturm in seinen physikalischen Abhandlungen bei Gelegenheit der Zweckursachen unter anderen Hypothesen auch die meinige angeführt hatte, so hätte ich gewünscht, er hätte sie auch in seiner Beurtheilung genügend erwogen, da er unzweifelhaft daraus die Gelegenheit entnommen haben würde, vieles Ausgezeichnete für die Vortrefflichkeit und Fruchtbarkeit dieser Auffassung zu sagen, welches auch der Frömmigkeit Nutzen gebracht haben würde. d)

5. Doch ich habe nun das zu betrachten, was Herr Sturm in seiner Vertheidigungs-Dissertation sagt, und

was dabei seinen Aussprüchen zu mangeln scheint. Er giebt in Kapitel 4 § 2, 3 und sonst anderwärts zu, dass die jetzigen Bewegungen aus dem ewigen von Gott gegebenen Gesetze folgen, welches Gesetz er auch Wille oder Befehl nennt; es bedürfe, sagt er, keines neuen Befehls Gottes, keines neuen Willens seinerseits, ja nicht einmal eines Versuchs, oder irgend einer mühsamen Thätigkeit. In § 3 am angeführtem Orte weist er die mit Unrecht ihm zugerechnete Ansicht ab, dass Gott die Dinge bewege, wie der Holzhauer seine zweischneidige Axt, oder wie der Arbeiter einen Damm aufwirft zur Abhaltung der Gewässer oder zur Einführung derselben in ein Wasserrad. Indess scheint mir diese Erklärung noch nicht deutlich zu sein. Denn ich frage, ob jenes Wollen, oder jener Befehl oder, wenn man lieber will, jenes einst von Gott gegebene Gesetz den Dingen nur von Aussen den Namen gegeben hat, oder ob es ihnen einen Eindruck beigebracht hat, der in ihnen als ein dauernder erschaffen ist, oder, wie es der im Urtheilen nicht weniger, wie in Erfahrung ausgezeichnete Herr Schelhammer nennt, ein ihnen eingeflösstes Gesetz, (wenn es auch meist von den Geschöpfen, denen es einwohnt, nicht erkannt ist) aus welchem ihr Handeln und Erleiden abfliessen. Das erstere scheint der Lehrsatz der Begründer des Systems der Gelegenheitsursachen, vorzüglich des scharfsinnigen Malebranche zu sein; das letztere ist, wie auch ich glaube, als das richtigste angenommen worden.

6. Denn da ein vergangener Befehl, der jetzt nicht mehr besteht, jetzt nichts zu wirken vermag, wenn er nicht damals eine dauernde Wirkung hinterlassen hat, welche jetzt noch besteht und wirksam ist und da jeder der dies nicht annimmt, meines Erachtens, jeder bestimmten Erklärung der Dinge entsagt, da dann jedwedes aus jedwedem mit gleichem Rechte abgeleitet werden kann, wenn das dem Orte und der Zeit nach Abwesende ohne Vermittlung hier und jetzt wirken kann, so genügt deshalb nicht, zu sagen, dass Gott im Anfange bei Erschaffung der Dinge gewollt habe, dass sie ein gewisses Gesetz im Fortgange beobachteten, wenn sein Wille dabei so unwirksam angenommen wird, dass die Dinge selbst davon nicht mit betroffen worden sind und keine dauernde Wirkung in ihnen hervorgebracht worden ist. Auch widerstreitet es

in der That dem Begriffe der göttlichen Macht und seines reinen und unbeschränkten Willens, dass Gott etwas wolle und doch durch sein Wollen nichts hervorbringe, noch verändere, und dass er immer thätig sei und doch nichts bewirke und kein Werk, noch irgend ein Vollendetes, zurücklasse. Wenn durch jenen göttlichen Ausspruch: Die Erde soll Frucht bringen und die Thiere sich vermehren, den erschaffenen Dingen nichts eingedrückt worden ist, wenn die Dinge nach denselben sich ebenso befunden haben, als wenn kein Befehl ergangen wäre, so folgt sicherlich (da zwischen Ursache und Wirkung eine gewisse Verknüpfung entweder unmittelbar, oder mittelbar nothwendig ist), dass entweder jetzt nichts geschieht, was dem Befehl entspricht, oder dass der Befehl nur für die damalige Gegenwart gegolten hat und in Zukunft immer erneuert werden muss, was der berühmte Verfasser mit Recht von sich abweist. Hat aber das von Gott erlassene Gesetz eine in den Dingen eingeprägte Spur von sich hinterlassen, wenn die Dinge durch den Befehl so geformt worden sind, dass sie fähig waren, den Befehl des Gebotes zu erfüllen, so muss schon zugegeben werden, dass den Dingen eine gewisse Wirksamkeit, Form oder Kraft eingefügt worden, welche von uns mit dem Namen der Natur bezeichnet zu werden pflegt, aus der die Reihe der Erscheinungen nach Vorschrift des ersten Befehls folgen müssen.

7. Diese eingepflanzte Kraft kann zwar deutlich eingesehen werden, aber nicht sinnlich vorstellbar erklärt werden, auch darf sie nicht so erklärt werden, so wenig wie die Natur der Seele; denn diese Kraft gehört zu den Dingen, welche nicht durch sinnliche Vorstellung, sondern durch den Verstand erfasst werden. Deshalb verstehe ich das, was der Verfasser Kap. 4 § 6 seiner Schrift verlangt, nämlich in sinnlich vorstellbarer Weise die Art zu erklären, wie das in die Körper eingepflanzte Gesetz in denselben unbewusst wirke, so, dass er eine durch den Verstand erfassbare Auseinandersetzung verlangt, und nicht, dass er will, die Töne sollten gemalt und die Farben gehört werden. Wenn ferner die Schwierigkeit etwas zu erklären zur Verwerfung desselben genügen soll, so gilt dies folgerichtig auch von dem, was ihm, wie er Kap. 1 § 2 sagt, mit Unrecht zugeschrieben werde, nämlich dass er lieber wolle Alles nur durch göttliche Kraft sich be-

wegen lassen, als etwas unter dem Namen der Natur zulassen, obgleich er dessen Natur nicht kenne. Wenigstens könnten mit gleichem Rechte auch Hobbes und andere sich darauf berufen, welche alle Dinge zu körperlichen machen, weil sie meinen, dass nur die körperlichen Dinge deutlich und sinnlich vorstellbar erklärt werden könnten. Indess werden sie daraus selbst richtig widerlegt, dass den Dingen eine thätige Kraft einwohnt, welche aus Sinnlich-Vorstellbarem nicht abgeleitet werden kann. Will man aber diese Kraft einfach auf den Befehl Gottes zurückführen, der einst zwar erlassen sei, die Dinge aber nicht berührt habe, noch eine Wirkung hinter sich zurückgelassen, so würde dies die Sache so wenig erklärbar gemacht haben, dass es vielmehr, mit Ablegung der Rolle eines Philosophen, eine Zerhauung des gordischen Knotens mit dem Schwerte sein würde. Uebrigens wird eine deutlichere und genauere Erklärung der thätigen Kraft, als bis jetzt gegeben worden, aus meiner Dynamik und aus der wahren, darin gelehrten Abschätzung der Naturgesetze und der Bewegung abgeleitet. [e])

8. Wenn irgend ein Vertheidiger der neuen Philosophie, welche die Trägheit und Erstarrung der Dinge behauptet, so weit geht, dass er den Befehlen Gottes alle dauerhafte Wirkung und Wirksamkeit in die Zukunft hinaus benimmt und auch immer neue Beschaffungen von ihm zu verlangen nicht bedenklich findet, (was Herr Sturm klüglich von sich fern hält) der mag selbst sehen, welches Würdige er von Gott denkt; aber er kann nicht entschuldigt werden, wenn er nicht einen Grund beibringt, weshalb die Dinge selbst zwar einige Zeit bestehen können, aber deren Eigenschaften, welche man unter dem Namen von deren Natur zusammenfasst, nicht dauerhaft sein können; und weshalb es trotzdem zusammenstimmt, dass so wie das Wort gesprochen wird dasselbe etwas hinter sich zurücklässt, nämlich die dauernde Sache selbst. So ist denn auch nicht weniger wunderbar, dass das Wort der Segensprechung eine gewisse Fruchtbarkeit und ein Streben thätig zu sein und zu wirken in den Dingen hinterlassen hat, woraus, wenn nichts entgegensteht, die Wirksamkeit selbst folgt. Dem kann das hinzugefügt werden, was ich anderweit erklärt habe, wenn auch vielleicht es noch nicht Allen klar genug ist, dass die Sub-

stanz der Dinge in deren Kraft zu handeln und zu leiden besteht, woraus folgt, dass keine dauerhafte Sache hervorgebracht werden kann, wenn derselben nicht eine, auf einige Zeit dauernde Kraft durch das göttliche Vermögen eingeflösst werden kann. Es würde dann folgen, dass keine erschaffene Substanz und keine Seele dieselbe der Zahl nach bliebe; dass also nichts vor Gott erhalten würde und dass mithin alle Dinge nur gewisse verlöschende oder fliessende Zustände oder Phantasmen, so zu sagen von der einen beharrenden göttlichen Substanz wären und dass, was auf dasselbe zurückkommt, Gott die Natur selbst, oder die Substanz aller Dinge sei, welche Lehre schlimmster Art kürzlich ein zwar scharfsinniger, aber nicht christlicher Schriftsteller in die Welt gebracht oder in ihr erneuert hat. Wenn allerdings die körperlichen Dinge nur Stoffliches enthielten, so könnte man ganz richtig sagen, dass sie fliessend seien und kein Substantielles in sich enthalten, wie auch die Platoniker früher richtig anerkannten. f)

9. Die zweite Frage ist, ob von den geschaffenen Dingen gesagt werden könne, dass sie eigentlich und wirklich thätig seien? Wenn man anerkennt, dass die ihnen eingepflanzte Natur von der Kraft zu handeln und zu leiden nicht verschieden sei, so fällt diese Frage mit der vorgehenden zusammen. Denn eine Thätigkeit kann ohne die Kraft zu wirken nicht sein und umgekehrt ist es ein leeres Vermögen, wenn es niemals ausgeübt werden kann. Da indess trotzdem die Thätigkeit und das Vermögen verschieden sind, jene eine successive, dieses ein dauerndes, so will ich auch die Thätigkeit betrachten. Ich gestehe dass ich hier keine geringe Schwierigkeit in Erklärung der Meinung des berühmten Herrn Sturm finde. Er bestreitet nämlich, dass die geschaffenen Dinge durch sich und im eigentlichen Sinne thätig seien; dann aber gesteht er bald darauf zu, dass sie so thätig seien, dass er die Vergleichung der geschaffenen Dinge mit der von dem Holzhacker bewegten Axt von sich abweist. Daraus kann ich nichts sicheres herausbringen und ich sehe auch nicht deutlich dargelegt, wie weit derselbe von der herrschenden Ansicht abweicht, oder welchen bestimmten Begriff von der Thätigkeit er im Sinne hat, welcher Begriff ja nicht offenbar und leicht ist, wie die Streitigkeiten der Meta-

physiker ergeben. So weit ich den Begriff der Thätigkeit erfasst habe, folgt wohl aus demselben der allgemein angenommene Satz der Philosophen und findet darin seine Bestätigung, nämlich dass die Thätigkeiten einem Unterliegenden angehören. Dies scheint mir so wahr, dass der Satz sich auch umkehren lässt; also ist nicht allein alles was thätig ist, eine besondere Substanz, sondern auch jede einzelne Substanz ist ohne Unterbrechung thätig; selbst die Körper nicht ausgenommen, in denen niemals eine völlige Ruhe besteht. g)

10. Ich will nun etwas genauer die Ansicht Derer betrachten, welche den geschaffenen Dingen eine wahre und eigentliche Thätigkeit nicht zugestehen. Dies hat sicher Robert Fluddus, h) der Verfasser der Mosaischen Philosophie, gethan; jetzt geschieht es von einigen Cartesianern, nach denen die Dinge nicht thätig sind, sondern Gott je nach deren Gegenwart und Geeignetheit; weshalb die Dinge nicht Ursachen, sondern nur Gelegenheiten sind, und nur aufnehmen, aber nicht wirken, noch herauslocken. Diese Lehre hatten Cordemoi, Forge und andere Cartesianer aufgebracht und Malebranche hat sie mit seinen Scharfsinn durch eine glänzende Darstellung verschönert; aber zuverlässige Gründe hat keiner, so viel ich verstehe, beigebracht. Wenn allerdings diese Lehre so weit getrieben wird, dass auch die inneren Thätigkeiten der Substanzen nicht zugelassen werden (was indess mit Recht Dr. Sturm in seiner physikalischen Abhandlung Buch I. Kap. 4 epilo. § 11 S. 176 verworfen hat, wodurch er seine Umsicht voll gezeichnet hat) so erscheint sie der Vernunft der Art entgegen, dass nichts darüber geht. Denn wer hat wohl je bezweifelt, dass die Seele denken und wollen kann, und dass wir durch uns viele Gedanken und Verlangen herauslocken können, und dass etwas von uns selbst Ausgehendes in uns enthalten ist. Wollte man dies leugnen, so würde damit auch die menschliche Freiheit geleugnet und die Ursache der Uebel auf Gott geschoben; ja es würde auch das Zeugniss unserer innersten Erfahrung und unseres Bewusstseins verleugnet, wodurch wir fühlen, dass dasjenige das unsrige ist, was von den Gegnern ohne den Schein eines Grundes auf Gott übertragen wird. Wenn dagegen unserer Seele eine innere Kraft zugeschrieben wird, wodurch sie die

ihr einwohnende Thätigkeit entwickelt, oder, was dasselbe ist, wodurch sie von innen aus handelt, so steht dann nichts entgegen, vielmehr passt dazu, dass auch den übrigen Seelen oder Formen oder wenn man lieber will, den Naturen der Substanzen dieselbe Kraft einwohnt; man müsste denn annehmen, dass in der von uns erkennbaren Natur der Dinge nur unsere Seelen thätig seien oder dass alle Kraft zu handeln, innerlich, also so zu sagen auch lebendig nur mit dem Verstande verbunden sei. Indess lassen sich solche Behauptungen durch keinen Grund rechtfertigen und nur mit widerstrebendem Wahrheitsgefühl vertheidigen. Was dagegen von den vorübergehenden Thätigkeiten der Geschöpfe zu sagen ist, wird anderweit besser dargelegt werden können und ist zum Theil von mir schon geschehen, indem ich gezeigt habe, dass der Verkehr der Substanzen oder Monaden nicht durch einen Einfluss geschieht, sondern durch eine Uebereinstimmung die ihren Ursprung in einer Vorausbildung durch Gott hat; indem ein jedes Ding während es den ihm einwohnenden Kräften und Gesetzen folgt darin mit den anderen Dingen übereinstimmend gemacht worden ist. Darin besteht auch die Verbindung der Seele mit dem Körper.

11. Dass aber die Körper an sich träge sind, ist zwar richtig, wenn es richtig verstanden wird, nämlich so weit, dass das, was einmal als ruhend angenommen wird, sich selbst in soweit nicht in Bewegung setzen kann und auch von einem andern ohne Widerstand sich nicht dazu bestimmen lässt, und zwar so wenig, als es von sich aus den einmal habenden Grund der Schnelligkeit und der Richtung nicht verändern kann, und auch nicht leicht und ohne Widerstand gestatten kann, dass es von einem andern Körper bewegt werde. In soweit ist anzuerkennen, dass die Ausdehnung, oder das Geometrische im Körper, für sich betrachtet, nichts in sich hat, aus dem eine Thätigkeit oder Bewegung hervorgehen könnte, vielmehr widersteht der Stoff der Bewegung durch eine gewisse natürliche Trägheit, wie Kepler sie richtig bezeichnet hat, so dass er gegen die Bewegung und Ruhe nicht gleichgültig ist, wie man gewöhnlich annimmt, sondern nach seiner Grösse auch eine entsprechende grössere Kraft verlangt. Deshalb verlege ich in diese leidende Kraft zu

widerstehen (welche die Undurchdringlichkeit und noch etwas mehr einschliesst) dem eigentlichen Begriffe des ersten Stoffes, oder der Masse, welche in jedem Körper sich immer wie seine Grösse verhält und zeige, dass daraus ganz andere Gesetze für die Bewegung sich ergeben, als wenn in dem Körper und in dem Stoffe selbst die Undurchdringlichkeit sammt der Ausdehnung vorhanden wäre; auch zeige ich, dass, so wie im Stoffe eine natürliche Trägheit der Bewegung entgegensteht, auch in dem Körper, ja in jeder Substanz ein natürliches Beharren enthalten ist, was sich der Veränderung entgegengestellt. Allein diese Lehre wird nicht von denen in Schutz genommen, vielmehr angegriffen, welche den Dingen die Thätigkeit absprechen; denn so gewiss es ist, dass der Stoff an sich keine Bewegung beginnt, so gewiss ist es, (wie auch die merkwürdigen Versuche über diejenige Bewegung ergeben, welche von einem bewegenden Körper übertragen wird), dass der Körper den empfangenen Anstoss durch sich behält und dass er in seiner Leichtigkeit beharrt, oder das Bestreben hat, in dem Verlauf seiner Veränderung, die er einmal begonnen hat, zu verharren. Da nun diese Thätigkeiten und Entelechien keine Zustände des ersten Stoffes, oder der Masse als eines wesentlich leidenden Gegenstandes sein können, wie vortrefflich (in dem folgenden § werde ich das zeigen) von dem scharfsinnigen Herrn Sturm anerkannt wird, so kann man auch daraus abnehmen, dass in der körperlichen Substanz eine erste Entelechie besteht, oder ein *πρωτον δεκτικον* (eine ursprüngliche Erfassbarkeit) der Thätigkeit, nämlich eine ursprüngliche bewegende Kraft, welche zu der Ausdehnung (oder dem rein Geometrischen) und zu der Masse (oder dem rein Stofflichen) hinzukommt und immer wirkt, aber in Folge des Zusammentreffens der Körper durch Bestrebungen und Stösse verschiedentlich verändert wird. Und dies ist das substantielle Princip, was in den lebendigen Körpern die Seele und in anderen die substantielle Form genannt wird und, so weit es mit dem Stoffe eine wahrhaft eine Substanz, aber eine für sich bildet, das darstellt, was ich Monade nenne. Denn werden diese wahrhaften und wirklichen Einheiten weggenommen, so bleiben nur Dinge durch Zusammenhäufung, ja es bleibt, wie daraus folgt, überhaupt kein wahrhaft Seiendes in den

Körpern übrig. Denn wenn es auch Atome der Substanz giebt, nämlich meine Monaden, die keine Theile haben, so giebt es doch keine Atome der Masse oder der kleinsten Ausdehnung, oder der letzten Elemente, da aus blossen Punkten das Stetige nicht gebildet werden kann. Ferner giebt es kein Ding, was an Masse das grösste ist, oder in seiner Ausdehnung ohne Ende ist, wenn man auch immer ein Ding noch grösser, als ein anderes annehmen kann, sondern es giebt nur ein Ding, was nach innen hin an Vollkommenheit das grösste ist, oder eines von unendlichem Vermögen. [1])

12. Ich sehe jedoch, dass der berühmte Herr Sturm in dieser Vertheidigungs-Dissertation selbst, Kapitel 4, § 7 u. f., die den Körpern eingepflanzte bewegende Kraft durch einige Gründe angegriffen hat. Zum Ueberfluss, sagt er, will ich hier zeigen, dass die körperliche Substanz eines thätigen bewegenden Vermögens nicht fähig ist, obgleich ich nicht verstehen kann, was ein bewegendes nicht-thätiges Vermögen sein könnte. Herr Sturm sagt, dass er einen zwiefachen Grund benutzen wolle, einen aus der Natur des Stoffes und des Körpers, den andern aus der Natur der Bewegung. Der erstere kommt darauf zurück, dass der Stoff seiner Natur nach wesentlich eine leidende Substanz sei; deshalb sei es eben so unmöglich ihr eine thätige Kraft zuzutheilen, wie Gott von einem Stein, wenn er Stein bleibt, nicht wollen kann, dass er lebendig und vernünftig, d. h. kein Stein sei. Was weiter in dem Körper angenommen werde, seien nur Zustände des Stoffes, und ein blosser Zustand (was ich für treffend gesagt anerkenne) einer wesentlich blos leidenden Sache könne sie nicht zu einer thätigen machen. Indess kann man aus der geltenden und auch wahren Philosophie leicht antworten, dass es einen ersten und einen zweiten Stoff gebe; der zweite ist eine vollständige Substanz, die aber nicht rein leidend ist; nur der erste ist rein leidend, aber auch noch keine volle Substanz, vielmehr muss noch eine Seele, oder eine der Seele ähnliche Form hinzukommen, oder eine ἐντελεχεια ἡ πρωτη, d. h. ein gewisses Streben, oder eine ursprüngliche Kraft zur Thätigkeit, welche selbst das dem Stoffe eingepflanzte und durch den Beschluss Gottes eingeprägte Gesetz ist. Diese Ansicht wird, glaube ich, der berühmte und scharfsinnige Mann

nicht zurückweisen, welcher neulich den Satz vertheidigt hat, dass der Körper aus Stoff und Geist bestehe, nur solle der Geist nicht für etwas Verständiges (wie sonst geschieht), sondern für das Belebende, oder für die, der Seele ähnliche Form genommen werden; aber auch nicht für einen blossen Zustand, sondern für das, was das Substantielle begründet und beharrt und was ich Monade zu nennen pflege, in welcher gleichsam Vorstellung und Streben enthalten ist. Sonach muss also die herrschende Ansicht, welche mit dem mild aufgefassten Satze der Scholastik übereinstimmt, zuvor widerlegt werden, damit der Beweis des berühmten Mannes seine Kraft erhält, und es erhellt auch hieraus, dass das nicht zugestanden werden kann, was er behauptet, nämlich, dass alles im Körper Enthaltene nur Zustände des Stoffes seien. Denn wenn auch der ausgezeichnete Mann das Entgegengesetzte aufstellt und jede Empfindung im wahrhaften Sinne des Wortes und eine eigentliche Seele den Thieren abspricht, so kann er doch diesen Ausspruch nicht zur Grundlage seines Beweises benutzen, ehe er denselben nicht selbst bewiesen hat. Im Gegentheil glaube ich, dass es weder der Ordnung, noch der Schönheit und Vernunft entspricht, dass das Lebendige oder innerlich Thätige nur in einem kleinen Theile des Stoffes enthalten sein soll, da eine grössere Vollkommenheit es ist, wenn es in jedem Stoffe ist. Auch steht nichts entgegen, dass Seelen oder ihnen Aehnliches überall sind, wenn auch die herrschenden und deshalb verständigen Seelen, wie die menschlichen, nicht überall vorhanden sein können.

13. Der zweite Grund, welchen Herr Sturm aus der Bewegung entnimmt, scheint mir keine grössere Beweiskraft zu haben. Die Bewegung sagt er, sei nur das auf einander folgende Dasein des beregten Gegenstandes an verschiedenen Orten. Ich will dies vorläufig zugestehen, wenn es mir auch überhaupt nicht genügt und mehr das, was aus der Bewegung hervorgeht, als, wie man sagt, dessen formalen Grund ausdrückt; es wird wenigstens die bewegende Kraft nicht ausgeschlossen; denn der Körper ist nicht blos in dem gegenwärtigen Augenblick seiner Bewegung in dem ihm zugemessenen Ort, sondern er hat auch ein Streben, oder eine Anstrengung seinen Ort zu wechseln, so dass der folgende

Zustand aus dem gegenwärtigen von selbst mittelst der Kraft der Natur' erfolgt; sonst würde der Körper A, welcher von dem Körper B bewegt wird, in dem gegenwärtigen Augenblick (und also in jedwedem Augenblick), von einem ruhenden sich nicht unterscheiden und es würde aus der Ansicht des geehrten Mannes, wenn sie hierin gegen mich wäre, folgen, dass durchaus in den Körpern kein Unterschied bestände, weil ja in der, im Ganzen an sich einförmigen Masse ein Unterschied nur aus dem, was die Bewegung betrifft, entnommen werden kann. Dies würde auch die weitere Wirkung haben, dass in den Körpern nichts wechselte und alle sich immer in gleicher Weise verhielten. Denn wenn jeder Theil des Stoffes von einem andern gleich grossen und übereinstimmenden sich nicht unterscheidet (was von dem geehrten Manne zugegeben werden muss, wenn die thätigen Kräfte und Stösse und einige andere Eigenschaften und Zustände weggedacht werden und blos das Dasein des Stoffes an diesem Orte, welches hintereinander ein anderes und anderes werden wird, bleibt) und wenn ausserdem der Zustand in dem einen Augenblick nur durch die Umstellung gleicher, ähnlicher und durchaus übereinstimmender Theile sich unterscheidet, so ergiebt sich wegen dieser fortwährenden Unterschiebung von ununterscheidbaren Dingen, dass der Zustand in verschiedenen Zeitpunkten in der körperlichen Welt nicht unterschieden werden könnte.

Die Benennung wäre dann nur von Aussen entnommen, durch welche der eine Theil des Stoffes von dem andern unterschieden würde, nämlich von einem künftigen Zeitpunkte, d. h., dass der Theil später an einem anderen und wieder anderem Orte sein werde. Dagegen wäre für die Gegenwart kein Unterschied vorhanden; ja es könnte selbst von der Zukunft ein Unterschied nicht mit Grund entnommen werden, weil man auch späterhin zu einem wahren gegenwärtigen Unterschied nicht gelangen würde, da weder der eine Ort von dem andern Orte, noch der eine Stoff von dem andern Stoffe in demselben Orte (nach der Hypothese jener vollkommenen Gleichförmigkeit in dem Stoffe an sich) durch irgend ein Merkmal unterschieden werden könnte. Auch würde man vergeblich neben der Bewegung zur Gestalt seine Zuflucht nehmen; denn in einer vollkommen sich ähnlichen, ununterschiedenen und vollen

Masse entsteht keine Gestalt oder Bewegung verschiedener Theile und keine Unterscheidung anders, als durch die Bewegung. Enthält also die Bewegung kein Merkmal zur Unterscheidung, so wird die Gestalt keines gewähren und da alles, was, statt dieser, aufgestellt wird, durchaus von gleicher Bedeutung ist, so kann von keinem, selbst allwissenden Beobachter auch nur das kleinste Anzeichen einer Veränderung bemerkt werden und Alles würde sich so verhalten, als wenn gar keine Veränderung und kein Unterschied bei den Körpern statt fände. Man würde deshalb daraus nie einen Grad für die verschiedenen von uns wahrgenommenen Erscheinungen hernehmen können, und die Sache verhielte sich dann so, wie wenn man Hohlkugeln mit genau demselben Mittelpunkte sich vorstellte, welche einander im Ganzen und in allen Theilen vollkommen ähnlich wären und von denen die eine in die andere so eingeschlossen wäre, dass nicht der mindeste Abstand bliebe. Nimmt man dann an, dass die innere sich dreht, oder ruht, so wird selbst ein Engel, um nicht mehr zu sagen, irgend einen Unterschied zwischen den Zuständen und verschiedenen Zeitpunkten nicht bemerken können, noch einen Anhalt für die Unterscheidung haben, ob die innere Hohlkugel ruht, oder sich bewegt und nach welchem Gesetze. Auch die Grenze der beiden Hohlkugeln wird dann nicht angegeben werden können, weil jede Lücke und jeder Unterschied fehlt, und ebenso wird auch die Bewegung wegen Mangels eines Unterschieds hier nicht erkannt werden können.

Es ist also sicher (wenn es auch die nicht bemerken, welche hier nicht tief eingedrungen sind), dass dergleichen sich mit der Natur und Ordnung nicht verträgt und dass es niemals eine völlige Gleichheit geben wird. (Was zu einem meiner wichtigsten Axiome gehört.) [k] Es folgt daraus weiter, dass es in der Natur keinen Körper von äusserster Härte giebt und keine Flüssigkeit von äusserster Dünnheit, noch einen feinen überall verbreiteten Stoff, oder letzte Elemente, welchen Manche mit dem Namen des ersten und zweiten Stoffes bezeichnen. [l] Da Aristoteles (wie ich glaube etwas davon erkannt hatte, so hat er meines Erachtens tiefsinniger, als Viele meinen, geurtheilt, dass es ausser dem örtlichen Wechsel noch einer Veränderung bedürfe und dass der Stoff sich nicht überall gleich sei und nicht

unveränderlich bleibe. Diese Unähnlichkeit oder Verschiedenheit in den Eigenschaften, also jene ἀλλοίωσις oder Veränderung, welche Aristoteles nicht genügend erklärt hat, wird durch die verschiedenen Grade und Richtungen der Bestrebungen, also durch die Zustände der darin seienden Monaden erlangt. Hieraus kann man, meine ich, auch ersehen, dass in den Körpern nothwendig etwas anderes angenommen werden muss, als eine einförmige Masse und deren allerdings nicht unzeitliche Fortbewegung. Wer allerdings Atome und ein Leeres annimmt, bringt einigen Unterschied in den Stoff, während er hier denselben theilbar, dort untheilbar setzt und an einer Stelle voll, an der anderen mit Zwischenräumen. m) Indess ist es schon lange her, dass ich inne wurde (nach Ablegung des Vorurtheils in meiner Jugend) dass die Atome und das Leere müssten verworfen werden. Der berühmte Mann fügt hinzu, dass das Bestehen des Stoffes durch verschiedene Zeitpunkte dem Willen Gottes zugeschrieben werden müsse; weshalb also (sagt er) soll man diesem Willen nicht zuschreiben, dass der Stoff hier und jetzt besteht? Ich antworte, dass dies unzweifelhaft von Gott komme, wie alles andere, was irgend eine Vollkommenheit einschliesst; allein, so wie jene erste und allgemeine Ursache, welche Alles erhält, nicht aufhebt, sondern vielmehr bewirkt, dass das natürliche Fortbestehen eines beginnenden Dinges oder die einmal bewilligte Fortdauer des Daseins bestehe, so wird sie auch die natürliche Wirksamkeit einer in Bewegung gesetzten Sache, oder die Fortdauer im Thätigsein, die der Sache einmal eingedrückt ist, nicht aufheben, sondern vielmehr bestätigen. n)

14) Es kommt in dieser Vertheidigungs-Dissertation auch noch vieles Andere vor, was seine Schwierigkeiten hat; so das, was Herr Sturm in dem erwähnten Kapitel 4, § 11 über die Bewegung einer Kugel sagt, welche durch mehrere dazwischen befindliche auf eine letzte übertragen wird, welche sich mit derselben Kraft, wie die erste, bewegen soll. Mir scheint indess, dass sie sich wohl mit einer gleichwerthigen, aber nicht mit derselben Bewegung bewegen wird, da jede Kugel (was auffallen kann) durch ihre eigne Kraft, nämlich die elastische (ich will nicht über die Ursache dieser Abprallung streiten und nicht

leugnen, dass sie durch die Bewegung einer einwohnenden und sehr beweglichen Flüssigkeit erklärt werden könnte) von der nächst anstossenden abgestossen, zur Bewegung bestimmt wird. So scheint auch das höchst wunderbar, wenn er in § 12 sagt, dass eine Sache, welche von selbst sich zu bewegen nicht anfangen könne, auch durch sich selbst die Bewegung nicht fortsetzen könne; denn es steht ja vielmehr fest, dass, so wie eine Kraft nöthig ist, um dem Körper die Bewegung zu verleihen, dann, wenn dieser Anstoss einmal gegeben ist, durchaus keine neue Kraft zu deren Fortsetzung nöthig ist, sondern vielmehr eine Kraft, um denselben anzuhalten. Denn jene Forterhaltung der Bewegung ist den Dingen aus einer allgemeinen Ursache nothwendig, die aber hier nicht erörtert werden kann und welche, wie ich schon gesagt, wenn sie die Wirksamkeit der Dinge aufhöbe, auch deren Substanz aufheben würde. o)

15. Hieraus ersieht man wieder, dass die von Manchem vertheidigte Lehre der gelegentlichen Ursachen (wenn sie nicht so erläutert wird, dass sie Ermässigungen zulässt, welche Herr Sturm theilweise angenommen hat, theilweise annehmen zu wollen scheint) gefährlichen Folgerungen ausgesetzt ist, wenn sie auch den gelehrten Vertheidigern derselben unzweifelhaft unangenehm sind. Diese Lehre ist weit entfernt, durch Beseitigung der Idole der Natur den Ruhm Gottes zu mehren, vielmehr erlöschen dadurch die erschaffenen Dinge zu blossen Zuständen der *einen* göttlichen Substanz und sie dürfte mit Spinoza Gott zur blossen Natur der Dinge machen, da das, was nicht wirkt, was der thätigen Kraft ermangelt, was nicht in Unterschiede zerfallen kann, was endlich jedes Grundes und jeder Unterlage seines Bestehens beraubt wird, keineswegs auch eine Substanz bleiben kann. Ich bin überzeugt, dass Herr Sturm, ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, von diesen Ungeheuerlichkeiten weit entfernt ist; deshalb wird er unzweifelhaft, entweder klar darlegen, in welcher Weise in den Dingen eine Substanz und auch Veränderung, unbeschadet seiner Lehre, verbleibt, oder er wird der Wahrheit die Hand reichen müssen.

16. Ich fürchte deshalb aus vielfachen Umständen, dass von mir seine Meinung und von ihm meine Meinung

nicht richtig erfasst ist. Anderswo hat er mir eingeräumt, es könne, ja es müsse auch gewissermaassen ein gewisser Theil des göttlichen Vermögens (worunter wohl der Ausdruck, die Nachahmung, die nächste Wirkung desselben zu verstehen ist, da die göttliche Kraft nicht in Theile zerschnitten werden kann) als den Dingen zugehörig und mitgetheilt angesehen werden. Man sehe, was er in den mir zugesandten physikalischen Abhandlungen am erwähnten Orte im Anfange sagt. Wenn dies (wie die Worte zu ergeben scheinen) in dem Sinne verstanden wird, wie man die Seele einen Theil des göttlichen Hauches nennt, so ist dieser Streit insoweit schon beseitigt. Allein ich kann diesen Sinn kaum annehmen, weil Herr Sturm fast nirgends etwas der Art äussert, oder etwas daraus Folgendes entwickelt; vielmehr haben manche seiner sonstigen Aeusserungen mit dieser Ansicht keinen Zusammenhang während die Dissertation auf alles Andere eingeht. Allerdings hat er gegen meine Ansicht über die dem Körper einwohnende Kraft, als ich sie zuerst in den Leipziger Verhandlungen der Gelehrten im März 1694 veröffentlichte (welche Ansicht dann weiter durch meinen Aufsatz im April 1695 erläutert wird), mir brieflich einiges eingewendet; allein nach Empfang meiner Antwort, hat er in liebenswürdiger Weise geäussert, dass zwischen uns kein Streit, als nur in der Ausdrucksweise, bestehe. Als ich in Folge dessen noch einiges hervorgehoben hatte, so wendete er sich um und stellte mehrere Unterschiede zwischen uns auf, die ich anerkannte; aber, nachdem diese ausgeschlossen worden waren, kam er zuletzt davon zurück und schrieb mir, dass ein Unterschied zwischen uns nur in den Worten bestehe, was mir sehr angenehm sein werde. Deshalb habe ich bei Gelegenheit der jetzigen Vertheidigungs-Dissertation, die Sache so auseinandersetzen wollen, damit man sowohl die besondere Meinung eines jeden von uns ersehn, wie über die Wahrheit derselben, sich entscheiden könne. Denn der vortreffliche Mann besitzt sonst eine grosse Sorgfalt in seiner Auffassung, eine Klarheit in seiner Darstellung und ich hoffe deshalb, dass durch seinen Eifer viel Licht in die Sache gebracht werden kann. Deshalb wird auch diese meine Arbeit Nutzen haben, indem sie ihm vielleicht die Gelegenheit bietet, mit seinem gewohnten Fleiss und Scharfsinn manches

zu erwägen und zu erläutern, was bei den betreffenden Fragen von Gewicht ist, aber bisher von den Bearbeitern und von mir übersehen worden ist. Er wird dies sicherlich mit neuen und tieferen und umfassenderen Grundsätzen mehr unterstützen, so dass daraus ein wiederhergestelltes und verbessertes System vielleicht dereinst sich entwickeln kann, was zwischen der formalen und materialen Philosophie, mit richtiger Verbindung und Bewahrung beider die Mitte hält.

XVIII.

Betrachtungen

über

die Lehre von einem allgemeinen Geiste. [80)]

1702. (*Erdmann*, Seite 178.)

Viele geistreiche Personen haben geglaubt und glauben noch heute, dass es nur einen einzigen Geist giebt, welcher allgemein ist, das ganze Universum und alle seine Theile, je nach dem Bau und den Organen, die er antrifft, so belebt, wie derselbe Luftzug die verschiedenen Orgelpfeifen verschieden ertönen lässt. In dieser Weise soll es sein, dass bei einem Geschöpfe mit gut eingerichteten Organen es die Wirkung hat, als besitze dasselbe eine besondere Seele. Wenn aber diese Organe schlecht geworden, so soll diese besondere Seele in Nichts zerfallen, oder vielmehr, so zu sagen, in den Ozean des allgemeinen Geistes zurückkehren. [81 a)]

Manche haben bei Aristoteles eine ähnliche Ansicht gefunden und Averroës, ein berühmter arabischer Philosoph, hat sie erneuert. Nach ihm giebt es in uns einen *intellectus agens*, oder einen thätigen Verstand und einen *intellectus patiens*, oder leidenden Verstand. Der erstere soll von Aussen kommen, ewig und allgemein für Alle sein; dagegen soll der leidende Verstand Jedem eigenthümlich sein und mit dem Tode des Einzelnen erlöschen.

Diese Lehre haben seit zwei oder drei Jahrhunderten einige Peripatetiker aufgenommen, wie Pomponatius, Contarenus und Andere, und die Spuren davon erkennt man bei dem verstorbenen Herrn Naudé, wie dessen Briefe und die kürzlich erschienenen Naudeana ergeben. Sie theilten diese Lehre ihren fähigsten und vertrautesten Schülern mit, während sie öffentlich mit Geschick sagten, dass diese Lehre allerdings in der Philosophie wahr sei, worunter sie die des Aristoteles vor allem meinten, aber dass sie nach dem Glauben falsch sei. Daher sind jene Streitigkeiten über die doppelte Wahrheit gekommen, welche das letzte Lateranische Concil verdammt hat.

Wie man mir gesagt, hat die Königin Christine [b]) sich dieser Ansicht sehr zugeneigt, und da ihr Bibliothekar, Herr Naudé, davon angesteckt war, so scheint er ihr das mitgetheilt zu haben, was ihm von diesen geheimen Ansichten berühmter Philosophen bekannt war, mit welchen er in Italien verkehrt hatte. Spinoza, welcher nur eine einzige Substanz anerkennt, entfernt sich nur wenig von der Lehre des einzigen allgemeinen Geistes, ja selbst die neuen Cartesianer, nach denen Gott allein thätig ist, stellen sie gleichsam, ohne es zu bemerken, auf. Anscheinend haben auch Molinos und einige neuere Quietisten, unter anderen ein gewisser Johann Angelus Silesius, welcher vor Molinos geschrieben hat, und von dem man einige Schriften neuerlich wieder aufgelegt hat und selbst Weigel vor denselben dieser Meinung von einem Sabbath oder einer Ruhe der Seelen in Gott sich zugeneigt. Deshalb galt ihnen das Aufhören aller besonderen Thätigkeit als der höchste Stand der Vollkommenheit. [c])

Die Peripatetischen Philosophen haben allerdings diesen Geist nicht als einen, durchaus allgemeinen, aufgestellt, denn sie hatten ausser den Geistern, welche nach ihnen die Gestirne beseelten, auch einen Verstand für diese Welt hier unten, welcher das Wirkende in dem thätigen Verstande der Menschenseelen bildete. [d]) Sie waren auf diese Lehre von einer unsterblichen Seele, welche für alle Menschen die gemeinsame sei, durch eine falsche Schlussfolgerung gekommen, da nach ihnen eine wirkliche unendliche Menge unmöglich ist und deshalb es auch keine unendliche Zahl von Seelen geben könne, was doch nothwendig wäre, wenn besondere Seelen be-

ständen, indem die Welt und auch das menschliche Geschlecht nach ihnen ewig ist und immer neue Seelen entstehen. Wenn also diese alle beständen, so würde es deren jetzt eine wirklich unendliche Menge geben. Diese Rechtfertigung galt ihnen als ein Beweis; allein er ist voller falscher Voraussetzungen, denn man kann ihnen weder zugestehen, dass das wirkliche Unendliche unmöglich sei, noch, dass das Menschengeschlecht seit Ewigkeit bestanden habe; und ebensowenig die Erzeugung neuer Seelen, weil die Platoniker lehren, dass die Seelen schon vor der Geburt bestanden haben und die Pythagoräer die Seelenwanderung lehren, sodass es immer bei einer bestimmten Anzahl von Seelen verbleibt, welche ihre Wanderungen machen.

Die Lehre von einem allgemeinen Geiste ist an sich gut, da Alle, welche sie zulassen, in der That das Dasein der Gottheit anerkennen, mögen sie nun diesen allgemeinen Geist für den höchsten halten, da sie ihn dann für den Gott selbst halten, oder mögen sie mit den Kabbalisten annehmen, dass Gott diesen allgemeinen Geist geschaffen habe, welches auch die Meinung des Engländers Heinrich Morus und einiger anderer Philosophen und namentlich gewisser Chemiker war, welche einen allgemeinen Archäus [e]) oder eine Weltseele annahmen; auch haben Manche behauptet, es sei der Geist Gottes, welcher, wie der Anfang des I. Buch Moses sagt, über den Wassern schwebte.

Geht man aber weiter, und behauptet, dass dieser allgemeine Geist der ewige sei und dass es keine besonderen Seelen oder Geister gebe, oder wenigstens, dass diese besonderen Seelen ein Ende nehmen, so überschreitet man wohl die Grenzen der Vernunft und stellt eine grundlose Lehre auf, die nicht einmal bestimmte Begriffe enthält. Ich will die scheinbaren Gründe ein wenig prüfen, auf die man diese Lehre stützen kann, welche die Unsterblichkeit der Seelen aufhebt und das menschliche Geschlecht, oder vielmehr alle lebenden Wesen von dem Range herabzieht, der ihnen gebührt und ihnen gewöhnlich zugetheilt wird. Sicherlich muss eine Meinung von solcher Wichtigkeit bewiesen werden und es genügt nicht, nur ein Phantasiebild davon zu haben, was in Wahrheit sich nur auf die sehr lahme Vergleichung mit dem Hauche stützt, welcher die musikalischen Instrumente belebt.

Ich habe oben gezeigt, dass der angebliche Beweis der Peripatetiker, nach welchen alle Menschen zusammen nur einen Geist besitzen sollten, ohne Kraft ist und nur auf falschen Voraussetzungen beruht. Spinoza hat beweisen wollen, dass es nur eine Substanz in der Welt gebe; allein seine Beweise sind kläglich und unverständlich und die neuen Cartesianer, nach denen Gott allein thätig ist, haben nicht einmal einen Beweis dafür gegeben; abgesehen davon, dass Herr Malebranche eine innere Thätigkeit der besondern Geister anzunehmen scheint.

Einer der scheinbarsten Gründe, welche man gegen die besonderen Seelen geltend gemacht hat, ist die Verlegenheit, in der man sich wegen deren Ursprung befindet. Die scholastischen Philosophen haben heftig über den Ursprung der Formen gestritten, unter welche sie auch die Seelen befassen. Die Meinungen waren sehr getheilt, ob man hier einen Auszug aus der Macht des Stoffes annehmen sollte, wie bei der aus dem Marmor ausgezogenen Bildsäule, oder ob hier eine Ueberführung der Seelen in der Weise statt finde, dass eine neue Seele aus der alten entstünde, so wie ein Feuer sich aus einem anderen entzündet; oder ob die Seelen schon bestünden und sich nur erst nach Erzeugung des Geschöpfes erkennen liessen; oder endlich ob die Seelen allemal von Gott erschaffen würden, wenn eine neue Zeugung statt habe.

Die Leugner der besonderen Seelen glaubten sich damit aus aller Verlegenheit gezogen zu haben; allein das heisst den Knoten zerhauen, statt aufzulösen und der Begründung, welche man aufstellte, fehlt die Kraft; dieselbe ging dahin, dass weil bei der Entwickelung einer Lehre geschwankt worden, deshalb die ganze Lehre falsch sei. Dies ist ein Widerlegen in der Weise der Skeptiker; wäre es zulässig, so könnte alles verworfen werden. Die Erfahrungen unserer Zeit führen zu der Ansicht, dass die Seelen und selbst die lebenden Geschöpfe [f]) immer bestanden haben, nur in einem kleinern Umfange und dass die Zeugung nur eine Art Vergrösserung ist. Dadurch heben sich alle Schwierigkeiten in Bezug auf die Zeugung von Seelen und Formen. Ich verweigere deshalb Gott nicht das Recht neue Seelen zu erschaffen oder den schon bestehenden einen höhern Grad von Vollkommenheit zu ertheilen; indess handelt es sich nur um den gewöhnlichen

Lauf der Natur, ohne in die besondere Verfahrungsweise von Gott in Bezug auf die menschlichen Seelen einzugehen, welche Vorrechte bekommen haben können, da sie unendlich hoch über den Thierseelen stehen.

Nach meiner Meinung haben viele geistreiche Personen der Lehre von einem allgemeinen Geist sich zugeneigt, weil die gewöhnlichen Philosophen eine Lehre über die Seelen für sich und über deren vom Körper und dessen Organen unabhängige Thätigkeiten aufstellten, welche sie nicht genügend rechtfertigen konnten. Sie wollten mit vollem Rechte die Unsterblichkeit der Seele aufrecht erhalten, entsprechend den Vollkommenheiten Gottes und den Lehren der wahren Moral; allein da durch den Tod die bei den Geschöpfen bestehenden Organe in Unordnung gerathen und endlich verschwinden, so meinten sie auf die Trennung der Seelen eingehen zu müssen, wonach die Seele ohne allen Körper besteht und auch dann ihre Gedanken und Thätigkeiten behält. Um dies besser zu beweisen, suchten sie zu zeigen, dass die Seele schon in diesem Leben abstracte Vorstellungen habe, welche von den bildlichen Vorstellungen unabhängig sind. [g]) Deshalb waren die, welche einen solchen getrennten Zustand und eine solche Unabhängigkeit verwarfen, weil sie der Erfahrung und der Vernunft zuwiderlaufe, um so mehr veranlasst, an das Erlöschen der besonderen Seelen und an den Bestand eines allgemeinen Geistes zu glauben.

Ich habe diese Frage mit Aufmerksamkeit geprüft und gezeigt, dass allerdings in der Seele es einigen Stoff zu Gedanken oder Verstandesgegenständen giebt, welche die Sinne nicht darbieten, nämlich die Seele selbst und ihre Thätigkeiten (*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu, nisi ipse intellectus*) (Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war, mit Ausnahme des Verstandes selbst) [h]) und die, welche einen allgemeinen Geist annehmen, werden dem gern zustimmen, weil sie ihn von dem Stoffe unterscheiden; indess finde ich doch, dass es niemals einen abstracten Gedanken giebt, welcher nicht von einigen Bildern oder stofflichen Spuren begleitet wäre und ich habe ein vollständiges Gleichlaufen zwischen dem, was in der Seele vorgeht und dem, was in dem Stoffe geschieht, aufgestellt und gezeigt, dass zwar die Seele mit ihren Thätigkeiten etwas von dem Stoffe Verschiedenes

ist, aber dass sie immer von Organen umgeben ist, welche mit ihr übereinstimmen müssen, und dass das wechselseitig der Fall ist und immer so sein wird.

Was aber die gänzliche Trennung der Seele vom Körper anlangt, so kann ich allerdings nichts über die Gesetze der Gnade und über das von Gott für die menschlichen und einzelnen Seelen bestimmte über dasjenige hinaus sagen, was die heilige Schrift mittheilt, weil man diese Dinge nicht durch die Vernunft erkennen kann, sondern diese von der Offenbarung und Gott selbst abhängen; aber ich kenne keinen Grund aus der Religion, noch aus der Philosophie, welcher mich nöthigte, die Lehre von dem Gleichlaufen der Seele und des Körpers zu verlassen und eine vollständige Trennung anzunehmen. Denn weshalb sollte die Seele nicht immer einen feinen Körper behalten, welcher in ihrer Weise organisirt ist und der selbst dereinst das von seinem sichtbaren Körper wieder aufnehmen könnte, was zur Auferstehung nöthig ist, da den Seligen ein glänzender Körper zugesagt ist und da die Kirchenväter den Engeln auch feine Körper zugebilligt haben.

Diese Lehre ist überdem mit der Naturordnung übereinstimmend, welche sich auf Erfahrungen stützt; denn die Beobachtungen sehr geschickter Männer lassen annehmen, dass die Geschöpfe nicht da beginnen, wo man es gewöhnlich meint und dass die Saamenthierchen oder der belebte Saame schon seit dem Beginn der Dinge bestanden haben. Die Ordnung und die Vernunft fordern aber, dass das, was vom Anfang ab bestanden hat, auch nicht aufhört. [1]) Die Erzeugung ist also nur eine Vergrösserung des umgestalteten und entwickelten Geschöpfes, folglich wird auch der Tod nur die Verkleinerung eines umgestalteten und zusammengewickelten Geschöpfes sein, während das Geschöpf selbst bei diesen Umgestaltungen immer beharrt, wie ja auch die Seidenraupe und der Schmetterling dasselbe Thier sind. Hier dürfte die Bemerkung an ihrer Stelle sein, dass die Natur so geschickt und gütig ist und ihre Geheimnisse uns auch in kleinen Proben offenbart, damit wir danach über das Andere urtheilen können, da alles sich entspricht und harmonisch ist. Indem sie uns die Umgestaltung der Raupen und anderer Insekten, (denn auch die Fliegen werden aus Würmern) zeigt, will sie uns errathen lassen, dass die

Umgestaltungen allgemein sind. Die Erfahrungen bei den Insekten haben die gewöhnliche Meinung zerstört, dass diese Thiere sich durch die Nahrung, ohne Fortpflanzung, vermehrten. Auch bei den Vögeln hat uns die Natur eine solche Probe von Erzeugung aller lebenden Wesen vermittelst der Eier dargeboten, wie sie nach den neuen Entdeckungen jetzt angenommen wird. Auch die Beobachtungen mittelst des Mikroskops haben gezeigt, dass der Schmetterling nur eine Entwickelung der Raupe ist; hauptsächlich aber, dass die Saamen die geformte Pflanze oder das Geschöpf schon in sich enthalten, wenn auch diese nachher noch der Umgestaltung und der Ernährung oder des Wachsthums bedürfen, um eines von den Geschöpfen zu werden, die für uns sinnlich wahrnehmbar sind. Da nun selbst die kleinsten Insekten sich auch in ihrer Art durch Zeugung fortpflanzen, so muss man dasselbe auch für die Saamenthierchen annehmen, nämlich dass sie von anderen Saamenthierchen kommen, die noch kleiner sind, und dass sie also schon mit der Welt selbst begonnen haben. Auch verträgt sich dies gut mit der heiligen Schrift, welche andeutet dass die Saamen gleich im Anfange da gewesen sind. k)

Die Natur hat uns in dem Schlafe und in dem Erwachen eine Probe gezeigt, wonach wir urtheilen können, dass der Tod nicht ein Aufhören aller Thätigkeiten ist, sondern nur ein Stillstand gewisser, mehr in die Sinne fallender Verrichtungen. Auch habe ich anderweit einen wichtigen Punkt erörtert, der bisher nicht genügend beachtet worden ist und deshalb die Menschen leichter dazu geführt hat, die Seelen für sterblich zu halten; man hat nämlich eine grosse Zahl gleicher und einander aufwiegender Vorstellungen, die in uns bestehen, nicht beachtet, welche nichts Hervortretendes und Unterscheidendes an sich haben und deren man sich auch nicht erinnert. Wollte man aber deshalb schliessen, dass dann die Seele ganz unthätig sei, so gliche dies dem Glauben der Menge, dass ein Leeres oder Nichts da sei, wo man keinen bemerkbaren Gegenstand antrifft und dass die Erde sich nicht bewege, weil deren Bewegung nicht empfunden wird, da sie gleichförmig und ohne Stösse erfolgt. Wir haben eine unendliche Zahl kleiner schwacher Vorstellungen, die wir nicht unterscheiden können; ein grosser betäubender Lärm, wie z. B

das Murren einer Volksmenge, ist aus all dem kleinen Gemurmel der einzelnen Personen zusammengesetzt, welche man einzeln nicht hören würde, aber von denen man doch eine Empfindung haben muss, weil man sonst das Ganze nicht hören würde. [l]) So folgt auch, wenn das Geschöpf keine Organe hat, welche ihm genügend deutliche Vorstellungen gewähren können, nicht, dass ihm nicht schwächere und einförmigere Vorstellungen bleiben und dass es aller Organe und aller Vorstellungen beraubt sei. Die Organe sind dann nur eingewickelt und auf einen kleineren Umfang gebracht, aber die Ordnung der Natur verlangt, dass Alles sich entwickele und wieder einmal zu einem erkennbaren Zustande zurückkehre und dass in diesen Abwechslungen ein gewisser, gut geregelter Fortschritt bestehe, welcher zur Ernährung und Vervollkommnung der Dinge dient. [m]) Mir scheint, dass auch Demokrit diese Wiedererweckung der Dinge gekannt hat, denn Plotin sagt von ihm, dass er eine Wiedererweckung lehre.

Alle diese Betrachtungen zeigen, dass nicht blos die einzelnen Seelen sondern selbst die Thiere fortbestehen und dass für ein gänzliches Erlöschen der Seelen kein Grund vorliegt, so wenig wie für die gänzliche Zerstörung des Geschöpfes. Deshalb bedarf es keines Zurückgehens auf einen allgemeinen Geist und keiner Beraubung der Natur in ihren besonderen vorhandenen Vollkommenheiten; in der That war dies kein genügendes Beachten der Ordnung und Harmonie. Es enthält die Lehre von dem allgemeinen Geist auch Vieles, was sich nicht aufrecht erhalten lässt und in viel grössere Schwierigkeiten verwickelt, als die gewöhnliche Lehre.

Ich gebe hier Einiges davon: Der Vergleich mit dem Hauch, welcher die verschiedenen Orgelpfeifen verschieden ertönen macht, schmeichelt dem Vorstellen, allein er erklärt nichts oder vielmehr er lehrt ganz das Gegentheil; denn dieses allgemeine Anblasen der Pfeifen ist nur ein Haufen von einzelnen Hauchen, weil jede Pfeife von ihrer Luft erfüllt ist, die selbst aus einer in die andere Pfeife übergehen kann. Es würde also dieser Vergleich eher zu besonderen Seelen führen und selbst die Wanderung der Seelen aus einem in den anderen Körper unterstützen, da ja die Luft die Pfeifen wechseln kann.

Wenn man sich ferner einbildet, dass der allgemeine

Geist gleich einem Ozean ist, welcher aus einer unendlichen Zahl von Tropfen besteht, die von ihm losgetrennt sind, wenn sie einen einzelnen organischen Körper beleben und welche nach dem Untergang der Organe sich wieder mit ihrem Ozean vereinigen, so macht man sich damit ein grobes und stoffliches Bild, welches zur Sache nicht passt und in dieselben Schwierigkeiten, wie der Hauch des Windes, verwickelt. Denn, so wie der Ozean eine Anhäufung von Tropfen ist, wäre Gott eine Anhäufung aller Seelen ohngefähr in gleicher Weise wie ein Bienenschwarm eine Ansammlung dieser kleinen Thiere ist; so wie nun dieser Schwarm an sich keine wahre Substanz ist, so würde auch der allgemeine Geist nicht für sich ein wahrhaftes Wesen sein und anstatt dass man ihn den alleinigen Geist nennen könnte, müsste man sagen, dass er für sich gar nichts sei und dass in der Natur nur einzelne Seelen beständen, von denen jener blos die Ansammlung bilde. Auch würden die zum Ozean des allgemeinen Geistes vereinten Tropfen nach der Zerstörung der Organe in der That Seelen sein, welche frei vom Stoffe beständen und man würde so in das zurückfallen, was man vermeiden wollte, namentlich wenn diese Tropfen etwas von ihrem früheren Zustand behalten oder noch einige Thätigkeit haben oder selbst erhabenere Vorrichtungen in diesem Ozeane der Gottheit oder des allgemeinen Geistes erlangen könnten. Will man bei diesen, in Gott vereinten Seelen keine besondere Thätigkeit zulassen, so geräth man zu einer Meinung, welche der Vernunft und aller wahren Philosophie widerspricht; als wenn irgend ein bestehendes Wesen jemals in einen Zustand gelangen könnte, wo es ohne alle Thätigkeit oder Eindrücke wäre. Denn selbst eine, mit einer anderen verbundene Sache hört nicht auf, ihre besondere Thätigkeit zu haben, welche mit denen der anderen verbunden, die Thätigkeiten des Ganzen ausmachen; denn hätten die Theile keine Thätigkeit, so hätte auch das Ganze keine. Ueberdem habe ich anderwärts gezeigt, dass jedes Wesen die empfangenen Eindrücke bewahrt, wenn sie auch als besondere nicht bemerkbar sind, da sie mit so vielen anderen verbunden sind. So würde also die mit den Ozean der Seelen vereinte Seele immer die besondere bleiben, welche sie in der Trennung gewesen war.

Dies zeigt, dass es vernünftiger und dem Verfahren der Natur entsprechender ist, wenn man die einzelnen Seelen in den Thieren und Menschen selbst bestehen lässt, und nicht ausserhalb dieser in Gott. Man erhält so nicht blos die Seele, sondern auch das Geschöpf, wie ich es oben und anderwärts dargelegt habe; man lässt dann die einzelnen Seelen immer in Thätigkeit, d. h. in den besonderen Thätigkeiten, welche ihnen entsprechen und welche zur Sicherheit und Ordnung der Natur des Universums beitragen, statt sie in den Sabbath der in Gott Ruhenden zu bringen, d. h. in einen Zustand des Nichtsthuns und der Nutzlosigkeit; denn was die erbauliche Vision der seligen Seelen anlangt, so ist sie mit den Thätigkeiten ihres verklärten Körpers verträglich, welche in ihrer Weise organisch bleiben werden.

Will aber jemand behaupten, dass es überhaupt keine besonderen Seelen giebt und selbst dann nicht, wenn die Thätigkeit der Empfindung und des Denkens mit Hülfe der Organe erfolgt, so wird er durch unsere Erfahrung widerlegt, welche, wie ich meine, uns belehrt, dass wir jeder ein besonderes Ding sind, welches denkt, sich seiner bewusst ist, will, und dass wir von dem Anderen, welcher etwas anderes denkt und will, verschieden sind. Sonst geräth man zu den Ansichten des Spinoza oder ähnlicher Schriftsteller, welche nur eine einzige Substanz zulassen, nämlich Gott, welcher in mir das Meiste denkt, glaubt und will, aber in einem Anderen gerade das Entgegengesetzte denkt, glaubt und will; eine Ansicht, deren Lächerlichkeit Herr Bayle an einigen Stellen seines Wörterbuchs gut aufgezeigt hat.

Sollte es in der Natur nur den Stoff und den allgemeinen Geist geben, so wird man sagen müssen, dass wenn es der allgemeine Geist nicht selbst ist, welcher die entgegengesetzten Dinge in verschiedenen Personen glaubt und will, der Stoff es ist, welcher verschieden ist und verschieden thätig ist; aber wenn der Stoff thätig ist, wozu nützt dann dieser allgemeine Geist? Wenn aber der Stoff nur das ursprünglich Leidende ist, oder ein nur Leidendes, wie kann man da ihm diese Thätigkeiten zuschreiben? Es ist deshalb vernünftiger, wenn man neben Gott, als dem höchsten Thätigen eine Anzahl einzelner Thätiger annimmt, weil es eine Menge einzelner und ent-

gegengesetzter Thätigkeiten giebt, welche demselben Wesen nicht zugeschrieben werden können und diese thätigen Wesen sind nichts anderes, als die einzelnen Seelen.

Man weiss auch, dass es in allen Dingen Abstufungen giebt; so giebt es eine unendliche Menge von Abstufungen zwischen irgend einer beliebigen Bewegung und der völligen Ruhe; zwischen der Härte und der völligen Flüssigkeit, die ohne allen Widerstand ist; zwischen Gott und dem Nichts. So giebt es eine unendliche Menge von Abstufungen in allen Dingen zwischen jedem Thätigen, wie man es auch nehmen mag und dem reinen Leidenden. Es ist daher nicht vernünftig, wenn man nur ein einziges Thätiges annehmen will, nämlich dem allgemeinen Geist, und ein einziges Leidendes, nämlich den Stoff. [a])

Auch muss man bedenken, dass mein Stoff kein dem Gotte entgegengesetztes Ding ist, vielmehr muss man es nur dem beschränkten Thätigen entgegenstellen, d. h. der Seele oder der Form. Denn Gott ist das höchste Wesen, welches keinem Dinge entgegengesetzt ist. Der Stoff kommt von ihm ebenso, wie die Formen und das rein Leidende ist etwas Mehreres, als das Nichts; denn es ist gewisser Zustände fähig, während mit dem Nichts sich nichts verbinden kann. Man muss daher mit jedem einzelnen Stück des Stoffes sich besondere Formen verbunden vorstellen, d. h. Seelen oder Geister, die zu ihm passen.

Ich will hier nicht auf einen direkten Beweis zurückgreifen, den ich anderwärts benutzt und den Einheiten oder einfachen Dingen entlehnt habe, zu welchen auch die einzelnen Seelen gehören. Man ist dadurch unvermeidlich genöthigt, nicht blos einzelne Seelen zuzulassen, sondern auch zuzugestehen, dass sie vermöge ihrer Natur unsterblich und so wenig zerstörbar, wie das Universum sind; ja was mehr ist, dass jede Seele ein fortwährender Spiegel des Universums in ihrer Weise ist, welcher in seinem Grunde eine Ordnung enthält, die der des Universums selbst entspricht. Diese Seelen, welche alle verschieden und alle wahrhaft sind, welche auf eine unendlich mannigfache Weise vorstellen und das Universum gleichsam so viel mal vervielfältigen, als möglich ist, nähern sich in dieser Weise nach ihren verschiedenen Abstufungen der Gottheit so weit, als möglich ist und geben dem Universum die ganze Vollkommenheit, deren es fähig ist. [o])

Hiernach wüsste ich nicht, aus welchem Grunde oder aus welcher Wahrscheinlichkeit man die Lehre von den einzelnen Seelen bestreiten könnte. Die, welche es thun, geben zu, dass das, was in uns ist, eine Wirkung des allgemeinen Geistes ist. Aber das, was Gott wirkt, besteht selbständig, zu geschweigen, dass in gewisser Weise selbst die Zustände und Wirkungen der Geschöpfe dauernd sind, und dass die Eindrücke in ihnen nur wechseln, ohne sich zu zerstören. Wenn also in Uebereinstimmung mit der Vernunft und den Erfahrungen, wie ich gezeigt habe, das lebende Wesen mit seinen mehr oder weniger deutlichen Vorstellungen und mit gewissen Organen immer besteht und wenn folglich diese von Gott ausgegangene Wirkung in diesen Organen sich immer erhält, weshalb sollte man sie da nicht Seele nennen dürfen und sagen, dass diese Wirkung Gottes eine unkörperliche und unsterbliche Seele sei, welche in gewisser Weise den allgemeinen Geist nachahme, da diese Lehre ausserdem alle Schwierigkeiten beseitigt, wie es durch das hier Gesagte und durch andere meiner Schriften über diesen Gegenstand wohl geschehen sein dürfte.

XIX.

Betrachtungen

über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen. [82]

1705. (*Erdmann*, Seite 429.)

Da der Streit, welcher sich über die plastischen Naturen und die Lebensprincipien erhoben hat, mehreren berühmten Männern, die sich dafür interessiren, Anlass gegeben hat, um von meinem System zu sprechen, über das man anscheinend einige Aufklärung wünscht, (Man sehe: *Bibliotheque choisie;* Th. 5, art. 5, S. 301 und die *Histoire des Ouvrages des Savans* von 1701, art. 7, S. 393) so schien es mir angemessen, dem was ich bereits an verschiedenen Orten in den Zeitschriften, welche Herr Bayle in seinem Wörterbuch Artikel: Rorarius genannt hat, ausgeführt habe, in diesem Punkte einiges hinzuzufügen. Ich nehme in der That in der ganzen Natur verbreitete und unsterbliche Principien an, oder besser Einheiten, denen gegenüber die Körper Mengen sind, welche durch die Auflösung ihrer Theile dem Untergang unterworfen bleiben. Diese Lebensprincipien oder diese Seelen haben Vorstellungen und Begehrungen. [83 a)] Wenn man mich fragt, ob es substantielle Formen [b)] sind, so unterscheide ich in meiner Antwort; denn wird dieser Ausdruck so verstanden, wie ihn Herr Descartes nimmt,

wenn er gegen Herrn Regis behauptet, dass die vernünftige Seele die substantielle Form des Menschen sei, so antworte ich Ja. Allein ich sage Nein, wenn man das Wort in dem Sinne Derer nimmt, welche sich einbilden, es gebe auch eine substantielle Form für das Stück eines Steines oder für einen andern nicht organischen Körper; denn die Lebensprincipien gehören nur den organisirten Körpern an. Allerdings giebt es (nach meinem Systeme) kein Stück des Stoffes, in dem sich nicht eine unendliche Menge organischer und belebter Körper befinden, worunter ich nicht blos die Pflanzen und die lebenden Wesen verstehe, sondern möglicher Weise noch andere Arten von Wesen, die uns ganz unbekannt sind; allein deshalb darf man nicht jedes Stück des Stoffes für beseelt erklären, so wenig wie man einen Fischteich einen belebten Körper nennt, obgleich die Fische darin es sind.

Indess ist meine Ansicht über die Lebensprincipien in gewissen Punkten von dem verschieden, was man bisher gelehrt hat. Einer dieser Punkte ist der, dass alle bisher geglaubt haben, diese Lebensprincipien verändern den Lauf der Bewegungen des Körpers, oder geben wenigstens Gott den Anlass, es zu thun, während nach meinem System dieser Lauf in der Ordnung der Natur gar nicht verändert wird, indem Gott ihn im Voraus so, wie es sein soll, eingerichtet hat. Die Peripatetiker meinten, die Seelen hätten Einfluss auf ihre Körper und brächten nach ihrem Willen oder Geschmack demselben gewisse Eindrücke bei. Die berühmten Schriftsteller, welche den gegenwärtigen Streit durch ihre Lebensprincipien und plastischen Naturen veranlasst haben, sind derselben Ansicht, obgleich sie keine Peripatetiker sind. Man kann nicht dasselbe von denen sagen, welche die Archäen benutzt haben, oder die den Stoff beherrschenden Principien, oder andere Principien unter verschiedenen Namen. Descartes hatte wohl erkannt, dass ein Naturgesetz besteht, wonach dieselbe Menge der Kraft sich erhält (er täuschte sich nur in dessen Anwendung, indem er die Menge der Kraft mit der Menge der Bewegung verwechselte) und glaubte deshalb, dass man der Seele nicht die Macht einräumen könne, die Kraft der Körper zu steigern oder zu vermindern, sondern nur die Macht,

deren Richtung zu ändern, indem die Seele den Lauf der Lebensgeister ändere. Diejenigen von den Cartesianern, welche die Lehre von den gelegentlichen Ursachen in Umlauf gebracht haben, glaubten, dass die Seele keinen Einfluss auf ihren Körper haben könne und dass deshalb Gott den Lauf und die Richtung der Lebensgeister nach dem Willen der Seele verändere. Wenn man indess zu des Descartes Zeiten das von mir bewiesene neue Gesetz gekannt hätte, wonach nicht blos die Gesammtkraft der Körper in ihrer Menge sich gleich bleibt, sondern auch deren Richtung zusammengenommen, so würde Descartes offenbar auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein; denn er würde erkannt haben, wie es ebenso unvernünftig ist, anzunehmen, dass die Seele die Summe der Richtungen der Körper ändere, als ihr eine Aenderung in der Menge von deren Kräften einzuräumen, da das eine der Ordnung der Dinge und den Naturgesetzen so zuwider ist, wie das andere, indem beides gleich unerklärbar ist. Deshalb ändern nach meinem System die Seelen oder Lebensprincipien nichts in den gewöhnlichen Bewegungen der Körper und geben selbst Gott keine Gelegenheit[d]) dies zu thun; vielmehr folgen die Seelen ihren Gesetzen, welche in einer bestimmten Entwickelung von Vorstellungen, den Gütern und Uebeln entsprechend, bestehen und ebenso folgen die Körper den ihrigen, welche in den Regeln der Bewegung bestehen. Obgleich diese beiden Wesen der Gattung nach ganz verschieden sind, so treffen sie doch zusammen und stimmen so überein, wie zwei nach demselben System genau geregelte Uhren, wenn sie auch eine verschiedene Zusammensetzung haben sollten. Dies nenne ich die vorherbestimmte Harmonie, welche aus den rein natürlichen Thätigkeiten jede Art von Wunder entfernt und die Dinge ihren geregelten Gang in einer verständlichen Weise gehen lässt. Das gewöhnliche System nimmt dagegen durchaus unerklärliche Einflüsse zu Hülfe und in dem System der gelegentlichen Ursachen wird Gott durch eine Art von allgemeinem Gesetz, gleichsam durch einen Vertrag verpflichtet, jeden Augenblick den natürlichen Lauf der Gedanken der Seele zu ändern, um ihn den Eindrücken des Körpers anzupassen, und ebenso den natürlichen Lauf der Bewegungen des Körpers nach den Willensäusserungen

der Seele zu stören, was nur durch ein fortwährendes Wunder erklärlich ist, während ich alles verständlich aus den Naturen ableite, welche Gott in den Dingen eingerichtet hat.

Dieses System der vorherbestimmten Harmonie gewährt einen neuen, bisher ungekannten Beweis für das Dasein Gottes; da die Uebereinstimmung so vieler Substanzen, ohne dass die eine Einfluss auf die andere hat, offenbar nur von einer allgemeinen Ursache kommen kann, von welcher alle Dinge abhängen, und welche eine unendliche Macht und Weisheit besitzen muss, um alle diese Uebereinstimmung im Voraus einzurichten. *) Selbst Herr Bayle meint, dass niemals eine Hypothese der Kenntniss, welche wir von der göttlichen Weisheit besitzen, so viel Klarheit gewährt habe. Dies System hat auch den Vortheil, dass es in aller Strenge und Allgemeinheit das grosse Princip der Physik unverletzt bewahrt, wonach ein Körper niemals eine Veränderung in seiner Bewegung anders erhält, als durch den Stoss eines anderen bewegten Körpers. *Corpus non moveri, nisi impulsum a corpore contiguo et moto.* (Ein Körper kann sich nur bewegen, wenn er von einem anliegenden und bewegten Körper gestossen wird.) Dies Gesetz ist bisher von allen denen verletzt worden, welche stofflose Seelen oder Principien anderer Art angenommen haben, alle Cartesianer eingeschlossen. Die Anhänger des Democrit, sowie Hobbes und einige andere ganz strenge Materialisten, welche jede nicht-stoffliche Substanz verwerfen und allein dies Gesetz bis jetzt festgehalten haben, meinten, dass hier ein Punkt sei, wo sie die anderen Philosophen verspotten könnten, weil letztere eine so unvernünftige Ansicht festhielten. Allein der Gegenstand ihres Triumphes ist nur scheinbar und *ad hominem* (nur für den gewöhnlichen Menschenschlag berechnet); weit entfernt, ihnen zu nützen, zieht er vielmehr ihnen den Boden unter den Füssen weg. Denn da jetzt ihre Täuschung offengelegt und ihr Vortheil sich gegen sie gewendet hat, kann man wohl sagen, dass die bessere Philosophie zum ersten Male in Allem der Vernunft entspricht, indem man ihr Nichts entgegnen kann. Obgleich dies allgemeine Princip die ersten besonderen Beweger ausschliesst und diese Eigenschaft den Seelen oder den erschaffenen unkörperlichen Principien versagt,

so führt es uns doch um so sicherer und deutlicher zu dem ersten allgemeinen Beweger, von dem gleichmässig die Reihenfolge, wie die Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen und Bewegungen herkommt. Es sind dies gleichsam zwei Gebiete, das eine mit den wirkenden Ursachen, das andere mit den Zweck-Ursachen, jedes genügt für sich in den Einzelheiten, um den Grund für alles abzugeben, als wenn das andere nicht bestände. Allein das eine genügt nicht ohne das andere in dem Allgemeinen ihres Ursprungs, denn sie stammen aus einer Quelle, in welcher die Macht, welche die wirkenden Ursachen schafft und die Weisheit, welche die Zweckursachen regelt, vereinigt sind. Auch der Grundsatz, dass es nach den Regeln der Mechanik keine Bewegung von selbst giebt, führt uns zu einem ersten Beweger; denn der Stoff an sich verhält sich gegen jede Bewegung und Ruhe gleichgültig und da er doch immer eine Bewegung mit ihrer ganzen Kraft und Richtung hat, so kann diese dem Stoff nur von dem Schöpfer desselben selbst eingefügt worden sein.

Es giebt auch noch einen andern Zwiespalt zwischen den Ansichten der Männer, welche für die Lebensprincipien sind, und den meinigen; nämlich ich nehme auch an, dass diese Lebensprincipien unsterblich sind und dass es deren überall giebt, während nach der gewöhnlichen Meinung die Seelen der Thiere untergehen und nach den Cartesianern nur der Mensch wirklich eine Seele, und eine solche hat, welche Vorstellungen und Begehrungen hat; eine Meinung, die nie Beifall finden wird und die man nur herbeigeholt hat, weil man eingesehen, dass man entweder den Thieren unsterbliche Seelen zubilligen müsste, oder die Seelen der Menschen für sterblich erklären. Allein man hätte vielmehr jede einfache Substanz für unvergänglich erklären sollen und da nun jede Seele unsterblich ist, so muss auch die, welche man den Thieren nicht absprechen kann, immer fortbestehen, obgleich in einer, von der unsrigen sehr verschiedenen Weise, weil die Thiere, so viel man urtheilen kann, derjenigen Ueberlegung entbehren, wodurch wir unsrer selbst bewusst sind. Man sieht nicht ein, weshalb die Menschen sich so sträuben, den Körpern der übrigen organischen Geschöpfe unkörperliche und unvergängliche Substanzen zuzugestehen, da doch die Vertheidiger der Atome stoffliche Substanzen

aufgestellt haben, welche nicht vergehen und die Seele eines Thieres nicht mehr Ueberlegung haben soll, als ein Atom. Denn der Abstand zwischen den Empfindungen, die diesen Thierseelen gemein sind und der Ueberlegung, welche der Vernunft einwohnt, ist sehr gross, weil wir tausende von Empfindungen haben, ohne darauf zu achten und nach meiner Ansicht haben die Cartesianer niemals bewiesen und können niemals beweisen, dass jede Vorstellung vom Bewusstsein begleitet sei. Es ist auch vernunftgemäss, dass es Substanzen unterhalb unsrer giebt, die der Vorstellungen fähig sind, sowie es deren über uns giebt und dass unsere Seele keineswegs die letzte von allen ist, sondern sich in einer Mitte befindet, von der man auf- und abwärts steigen kann; denn sonst gäbe es einen Mangel in der Ordnung, welchen gewisse Philosophen ein *vacuum formarum* (ein Leeres zwischen den Formen) nennen. So führt sowohl die Vernunft, wie die Natur zu der von mir aufgestellten Ansicht; aber die Vorurtheile haben jene Männer davon abgewendet.

Diese Ansicht führt zu einer anderen, wo ich auch die herrschende Meinung verlassen muss. Man wird nämlich die, welche meiner Ansicht sind, fragen, was die Seele nach dem Tode des Thieres machen werde und man wird mir die Lehre des Pythagoras andichten, welcher an die Seelenwanderung glaubt, welche nicht blos der verstorbene jüngere v. Helmont, sondern auch der Verfasser der in Paris erschienen metaphysischen Gedanken wieder haben erwecken wollen. Allein davon bin ich weit entfernt, weil ich glaube, dass nicht blos die Seele, sondern das Thier selbst fortbesteht. Genauere Beobachter haben in unserer Zeit es für zweifelhaft gefunden, ob jemals ein ganz neues Geschöpf hervorgebracht werden könne und ob die Geschöpfe nicht schon vor der Conception lebendig in den Saamen, wie bei den Pflanzen, bestehen. Nimmt man diese Lehre an, so kann man mit Recht schliessen, dass das, was zu leben nicht anfängt, auch zu leben nicht aufhört und dass der Tod, wie das Geborenwerden, nur eine Umgestaltung desselben Thieres ist, welches sich bald vergrössert, bald verkleinert. Die Maschinen der Natur entdecken uns Wunder der göttlichen Kunst, an die man nie gedacht hat; denn sie sind noch Maschinen bis in ihre kleinsten Theile; sie sind

deshalb unzerstörbar, weil die kleinere Maschine in die grössere ohne Ende eingehüllt ist. So muss man also gleichzeitig sowohl das frühere Bestehen der Seele, wie des ganzen Geschöpfes und der Substanz desselben, wie seiner Seele annehmen.

Ich bin, ohne es zu bemerken, zur Darlegung meiner Ansicht über die Bildung der Pflanzen und Thiere gekommen, weil nach dem Gesagten es scheint, dass sie einmal ganz von neuem gebildet werden. Ich stimme daher dem Herrn Cudworth bei (dessen vortreffliches Werk mir in seinem grössten Theile behagt), dass die mechanischen Gesetze allein zur Bildung eines Thieres da nicht zureichen, wo es noch nichts Organisirtes giebt. Er bestreitet mit Recht das, was einige Alten in diesem Punkte und selbst Herr Descartes beim Menschen aufgestellt haben, dessen Bildung ihm wenig Mühe macht, aber auch dem wirklichen Menschen sich wenig nähert. Ich unterstütze die Ansicht des Herrn Cudworth, indem ich zu bedenken gebe, dass der durch die göttliche Weisheit eingerichtete Stoff überall wesentlich organisirt sein muss und dass es deshalb in den Theilen der natürlichen Maschine Maschinen ohne Ende giebt. Es sind so viele, die eine in die andere eingehüllt, dass man niemals einen ganz neuen organischen Körper hervorbringen kann, wo nicht schon eine Vorbildung bestanden hat und dass man ebensowenig ein schon bestehendes Thier völlig zerstören kann. Ich brauche deshalb nicht mit Herrn Cudworth auf gewisse unkörperliche plastische Naturen zurückzugreifen, obgleich ich mich entsinne, dass Julius Scaliger und andere Peripatetiker und auch einige Anhänger der v. Helmont'schen Lehre von den Archäen, geglaubt haben, dass die Seele sich ihren Körper selbst bilde. Ich kann davon sagen: *non mi bisogna, e non mi basta*, (ich brauche es nicht und es genügt mir nicht) eben wegen der Vorausbildung und eines Organismus ohne Ende, welcher mir stoffliche plastische Naturen bietet, die das leisten, was man verlangt, anstatt dass die unkörperlichen plastischen Principe ebensowenig nöthig, wie genügend sind. [f]) Denn die lebenden Wesen werden auf natürliche Weise nie aus einer unorganischen Masse gebildet, da der Mechanismus diese unendlich in sich vermannigfachten Organe nicht hervorbringen kann, aber es wohl mittelst

der Auswickelung und Umgestaltung eines schon vorher bestehenden organischen Körpers vermag. Indessen schwächen diejenigen, welche plastische Naturen benutzen, seien sie stofflich oder nicht-stofflich, keineswegs den Beweis für das Dasein Gottes, welches aus den Wundern der Natur abgeleitet wird, die hauptsächlich in dem Bau der lebenden Wesen hervortreten, sofern nur diese Vertheidiger der unkörperlichen plastischen Naturen eine besondere Leitung Gottes mit annehmen, und sofern die, welche mit mir auch eine stoffliche Ursache benutzen und sich daneben mit dem plastischen Mechanismus begnügen, nicht blos eine fortwährende Vorherbildung annehmen, sondern auch eine ursprüngliche göttliche Voreinrichtung. Man mag sich also hier verhalten, wie man wolle, so kann man doch das Dasein Gottes nicht entbehren, wenn man von jenen Wundern, die man immer bewundert hat, aber die nie so schön als in meinem System erscheinen, Rechenschaft ablegen will.

Man sieht hieraus, dass nicht blos die Seele, sondern auch das Geschöpf in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge immer bestehen muss. Indess sind die Naturgesetze mit so viel Ordnung und Weisheit gemacht und angewendet, dass sie mehr als einem Zwecke dienen und dass Gott, welcher als der Erfinder und Baumeister in Bezug auf die Maschinen und Werke der Natur erscheint, auch als König und Vater für die vernünftigen Substanzen sich zeigt, deren Seele ein nach seinem Bilde geschaffener Geist ist. In Bezug auf die Geister ist sein Königreich, dessen Bürger sie sind, die vollkommenste Monarchie, die man sich denken kann; es giebt da kein Vergehen, was nicht seine Züchtigung erhielte und keine gute Handlung ohne Lohn. Alles zielt auf den Ruhm des Herrschers und das Glück der Unterthanen ab, indem die Gerechtigkeit und Güte zur bestmöglichsten Mischung verbunden sind. Indess wage ich nicht, über das Vorherbestehen oder über den spätern Zustand der menschlichen Seelen Näheres zu bestimmen; denn Gott kann in dieser Beziehung ausserordentliche Wege in dem Reiche der Gnade einschlagen, obgleich das was der natürlichen Vernunft entspricht, vorgezogen werden muss, soweit die Offenbarung uns nicht das Gegentheil lehrt, was ich hier nicht entscheiden mag.

Ehe ich schliesse möchte ich noch unter anderen

Vorzügen meines Systems, auf die Allgemeinheit der dabei angewendeten Regeln aufmerksam machen; sie sind in meiner allgemeinen Philosophie immer ohne Ausnahme, während in den andern Systemen ganz das Gegentheil der Fall ist. So habe ich z. B. schon gesagt, dass die mechanischen Gesetze in den natürlichen Bewegungen nie verletzt werden und dass sich immer dieselbe Richtung erhält. Dies alles macht sich in den Seelen so, als wenn es keine Körper gäbe, und in den Körpern so, als wenn es keine Seelen gäbe. Ferner habe ich schon gesagt, dass jeder Theil des Raumes erfüllt ist, dass kein Theil des Stoffes besteht, der nicht wirklich getheilt ist und welcher nicht organische Körper enthält; dass es auch überall Seelen giebt, wie es überall Körper giebt; dass dieselben Seelen und dieselben Geschöpfe immer bestehen; dass die organischen Körper nie ohne Seelen und dass die Seelen nie ohne allen organischen Körper sind; obgleich es richtig ist, dass es keinen Theil des Stoffes giebt, von dem man sagen kann, dass er immer mit derselben Seele verbunden ist. g) Ich nehme deshalb keine Seelen an, die auf natürliche Weise ganz für sich bestehen und keine Geister, die ganz ohne Körper geschaffen sind, worin ich mit mehreren Kirchenvätern übereinstimme. Gott allein ist über allem Stoff, weil er ihn geschaffen hat; dagegen würden die blossen oder die von dem Stoff befreiten erschaffenen Geister dadurch aus aller natürlichen Verbindung gelöst sein und als Ausreisser von der allgemeinen Ordnung gelten. Diese Allgemeinheit der Regeln wird durch eine grosse Leichtigkeit in deren Erklärung unterstützt, weil die Gleichförmigkeit, welche nach mir in der ganzen Natur eingehalten wird, bewirkt, dass man überall sonst, zu jeder Zeit und an jedem Orte, sagen kann, dass alles wie hier sei, ja nach den Abstufungen der Grösse und der Vollkommenheit in der Nähe und dass sonach die fernsten und verborgensten Dinge sich vollkommen nach der Analogie des Sichtbaren und Nahen erklären. h)

(Der Schluss des Aufsatzes handelt von der Sammlung der Schriften des Mittelalters in Bezug auf das Haus Braunschweig und ist ohne philosophischen Inhalt.)

XX.

Ueber die Art und Weise,

die wirklichen Erscheinungen von den eingebildeten zu unterscheiden.[84]

(*Erdmann*, Seite 442.)

Ein Ding ist das, dessen Begriff etwas Positives enthält, oder was von uns vorgestellt werden kann, sofern nur das Vorgestellte möglich ist und keinen Widerspruch enthält, was man erkennt, theils wenn der Begriff, vollständig erklärt, nichts Verworrenes enthält, theils kürzer, wenn die Sache wirklich besteht; denn das, was besteht, ist jedenfalls ein Ding oder möglich. So wie aber das Ding durch einen deutlichen Begriff erklärt wird, so geschieht es mit dem Daseienden durch eine deutliche Wahrnehmung und damit man dies besser einsieht, wollen wir betrachten, auf welche Weise das Dasein bewiesen wird. Zuerst urtheilt man ohne Beweis aus der einfachen Wahrnehmung oder Erfahrung, dass das besteht, dessen man innerhalb seiner sich bewusst ist, d. h. indem man zunächst seiner selbst, als eines, Verschiedenes Denkenden bewusst ist und zweitens indem man sich der verschiedenen Phänomene oder Erscheinungen, die in dem eigenen Verstande bestehen, bewusst ist. Da diese

beiden Stücke unmittelbar von der Seele erfasst werden, so können sie nicht durch Vermittelung eines andern bewiesen werden und es ist gleich gewiss, dass in meiner Seele das Bild eines Berges, des Goldes oder des Centauren besteht, wenn ich davon träume, wie gewiss ist, dass ich bestehe, der ich träume; denn beides ist in dem Einen enthalten, dass es gewiss ist, dass die Erscheinung eines Centauren in mir ist. [85a])

Wir wollen nun sehen, aus welchen Anzeichen man bei den Erscheinungen [b]) erkennt, dass sie wirklich sind. Wir entscheiden uns darüber theils aus der Erscheinung selbst, theils aus den voraufgehenden und nachfolgenden Erscheinungen; und zwar aus der Erscheinung selbst, wenn sie lebhaft, vielfach und zusammenstimmend ist; und lebhaft ist sie, wenn die Eigenschaften, wie das Licht, die Farben genügend stark erscheinen, und vielfach ist sie, wenn sie mancherlei enthält und sich zu vielen sinnlichen Berührungen und neuen Beobachtungen eignet; z. B. wenn wir bei einer Erscheinung nicht blos Farben sondern auch Töne, Gerüche, Geschmäcke und fühlbare Eigenschaften, theils in der ganzen Erscheinung, theils in deren verschiedenen Theilen wahrnehmen, die man dann wieder in verschiedener Weise behandeln kann, was nur bei langen Beobachtungen befunden zu werden pflegt, die hauptsächlich absichtlich und mit Auswahl angestellt werden und die weder in den Träumen, noch in jenen bildlichen Vorstellungen, welche das Gedächtniss oder die Einbildungskraft vorführt, sich zeigen, wo das Bild meist blass ist und bei näherer Betrachtung verschwindet. Zusammenstimmend ist eine Erscheinung, wenn sie aus mehreren Erscheinungen besteht, von denen der Grund angegeben werden kann, entweder aus ihnen selbst gegenseitig, oder aus einer gemeinsamen und genügend einfachen Hypothese. Auch wird eine Erscheinung zusammenstimmend sein, wenn sie sich ähnlich, wie andere Erscheinungen verhält, welche oft vorkommen, so dass die Theile jener Erscheinung die Lage, Ordnung und den Erfolg, wie sie bei ähnlichen Erscheinungen vorgekommen sind, zeigen. Ohnedem werden sie verdächtig sein; denn wenn man Menschen sähe, die auf dem Hippogryphen des Ariost sässen und in der Luft sich bewegten, so würde

man wohl schwanken, ob man träumte oder wachte. Dieses Anzeichen kann indess auf den zweiten Hauptpunkt der Prüfung zurückgeführt werden, der sich auf vorhergegangene Erscheinungen stützt. Die neue Erscheinung muss mit denselben übereinstimmen, wenn letztere dieselbe Art sich zu zeigen einhalten, ferner, wenn aus den vorausgegangenen Erscheinungen der Grund für die jetzige entnommen werden kann, oder alle derselben Hypothese, als ihrem gemeinsamen Grunde entsprechen. Das überzeugendste Anzeichen ist aber die Uebereinstimmung mit der ganzen Lebenserfahrung, namentlich wenn viele andere Personen bestätigen, dass die Erscheinung mit ihren eigenen übereinstimmt; sie ist dann nicht blos wahrscheinlich, sondern auch gewiss, was ich gleich zeigen werde. Das stärkste Anzeichen von der Wirklichkeit einer Erscheinung, was schon für sich allein zureicht, ist es jedoch, wenn kommende Erscheinungen aus vergangenen oder gegenwärtigen vorausgesagt werden und dies eintrifft; mag diese Voraussagung sich auf einen, bis jetzt als wahr sich ergebenden Begriff oder auf eine blosse Hypothese stützen, oder auf ein bisher beobachtetes gleichmässiges Geschehen. Selbst wenn unser ganzes Leben hier nur ein Traum wäre und die ganze sichtbare Welt nur ein Phantasiebild, so würde ich diesen Traum oder diese Einbildung für genügend wirklich erklären, wenn man bei einem guten Gebrauch der Vernunft niemals von ihr getäuscht wird. So wie man aber hieraus entnehmen kann, welche Erscheinungen für wirklich zu halten sind, ebenso kann man alle Erscheinungen, welche jenen widerstreiten, so wie die, deren Trüglichkeit man aus ihren Ursachen erklären kann, nur für einen Schein halten.

Indess muss man anerkennen, dass alle bisher für die Wirklichkeit der Erscheinungen angegebenen Merkmale, selbst wenn sie sämmtlich zusammentreffen, nicht beweisend sind, sondern nur eine grosse Wahrscheinlichkeit gewähren, oder, wie man gewöhnlich sagt, nur eine moralische Gewissheit, aber keine metaphysische erzeugen, wo das Gegentheil des Angenommenen einen Widerspruch enthielte. *) Man kann deshalb durch keinen Grund unbedingt beweisen, dass es Körper und nicht blosse Träume giebt, welche wohl geordnet unserem Geiste geboten werden,

die wir für wahr halten und die wegen ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung unter sich für das tägliche Leben den wahren gleichgelten. Auch der gewöhnliche Einwand, dass Gott dann ein Betrüger sein würde, [d]) ist von keiner Erheblichkeit; denn jedermann sieht, wie weit dies von einem Beweise einer metaphysischen Gewissheit entfernt ist; denn wir würden ja nicht von Gott, sondern von uns selbst betrogen werden, indem wir etwas ohne erlangten Beweis behaupten; und wenn auch eine grosse Wahrscheinlichkeit vorliegt, so ist doch Gott, welcher uns dieselbe zugeführt hat, deshalb noch kein Betrüger. Denn man setze, unsere Natur sei überhaupt der Auffassung wirklicher Erscheinungen nicht fähig, würde man da Gott statt ihn zu beschuldigen, nicht vielmehr Dank wissen, weil er jene Erscheinungen, wenn sie auch das Wirkliche nicht bieten, doch mit einander so übereinstimmend uns darstellt, dass sie für die Bedürfnisse des ganzen Lebens gleichen Werth mit den Wirklichen haben? Wie aber, wenn unser ganzes kurzes Leben hier nur ein Traum wäre, aus dem wir beim Sterben erwachten? wie die Platoniker so etwas anzunehmen scheinen. Denn da wir zur Ewigkeit bestimmt sind und unser ganzes Leben hier, wenn es auch viele tausend Jahre befasste, doch in Vergleich zur Ewigkeit nur wie ein Punkt ist, wie können wir da so sicher dagegen sein, dass nicht ein kleiner Traum der ausgedehnten Wahrheit eingeschoben werde welcher zur Ewigkeit in einem viel kleineren Verhältniss steht, wie die Träume zum Leben hier, wo doch kein Verständiger Gott deshalb einen Betrüger nennen wird, wenn einmal ein kurzer, aber sehr bestimmter und in sich übereinstimmender Traum in der Seele vorkommt. [e])

Bis jetzt habe ich von dem gesprochen, was erscheint, jetzt wollen wir zu dem übergehen, was nicht erscheint, aber aus dem, was erscheint, entnommen werden kann. So viel ist gewiss, dass jede Erscheinung ihre Ursache hat; sagt nun jemand die Ursache der Erscheinung sei innerhalb unserer Seele enthalten, in welcher die Erscheinungen auftreten, so wird er zwar nichts falsches behaupten aber doch auch nicht die ganze Wahrheit sagen. Denn zunächst muss ein Grund bestehen, weshalb wir selbst vielmehr sind, statt nicht sind, und selbst wenn wir von Ewigkeit

ab bestanden haben sollten, so muss doch ein Grund für dieses ewige Sein zu finden sein, welcher entweder in dem Wesen unseres Geistes, oder ausserhalb desselben liegen muss. Nun steht dem nichts entgegen, dass noch unzählige andere Seelen, wie die unsrige, bestehen; dagegen bestehen nicht alle mögliche Seelen, was ich damit beweise, dass alles Daseiende mit einander in Verbindung ist. Dagegen könnten aber wohl Seelen von einer anderen Natur als die unsrige bestehen, die mit der unsrigen nicht in Verbindung ständen; allein es lässt sich beweisen, dass alles Daseiende mit einander eine Verbindung hat, theils deshalb weil man sonst nicht sagen könnte, ob etwas in unserer Seele jetzt geschieht oder nicht geschieht [f]), und also dieser Satz weder wahr noch falsch wäre, was widersinnig wäre; theils weil vieles von den Dingen Ausgesagte nur äusserlich denselben beigelegt wird und der Mann in Indien, dessen Frau in Europa stirbt, nicht Wittwer wird, ohne dass nicht eine wirkliche Veränderung in ihm eintritt. Denn jedes Prädicat ist in Wahrheit in der Natur des Subjects enthalten. [g]) Wenn einige mögliche Seelen bestehen, so fragt es sich, weshalb nicht alle bestehen? Da es ferner nothwendig ist, dass alles Daseiende in einer Verbindung mit einander stehe, so muss für diese Verbindung eine Ursache bestehen, ja es muss alles dieselbe Natur, nur auf verschiedene Weise ausdrücken. [h]) Die Ursache aber, welche bewirkt, dass alle Seelen in Verbindung mit einander stehen, oder dasselbe ausdrücken, ist diejenige Ursache, welche das ganze Universum ausdrückt, nämlich Gott. Diese Ursache hat aber keine Ursache, sondern sie ist eine einzige. Hieraus erhellt auch, dass mehrere Seelen neben der unsrigen bestehen und da es leicht zu denken ist, dass die Menschen, welche mit uns verkehren, ebenso viel Grund haben an uns zu zweifeln, wie wir an ihnen, und für uns kein stärkerer Grund spricht, so werden auch jene bestehen und Seelen haben. Deshalb wird dadurch die heilige und profane Geschichte und alles, was sich auf den Zustand der vernünftigen Seelen oder Substanzen bezieht, für bestätigt angesehen. [i])

Was die Körper anlangt, so kann ich beweisen, dass nicht blos das Licht, die Wärme, die Farben und

ähnliche Eigenschaften, sondern auch die Bewegung, die Gestalt und die Ausdehnung nur Schein sind und dass wenn etwas Wirkliches an ihnen ist, es nur die Kraft zu wirken und zu leiden ist und deshalb nur in dieser, als dem Stoffe und der Form die Substanz des Körpers besteht. Alle Körper aber, welche die substantielle Form nicht haben, sind blosse Erscheinungen oder wenigstens nur eine Ansammlung von wahrhaften Substanzen. [1])

XXI.

Ein Brief
an Herrn Coste
über die Nothwendigkeit und Zufälligkeit.[86]

1707. (*Erdmann*, Seite 447.)

An Herrn Coste in London.

Hannover, den 19. December 1707.

Ich danke Ihnen sehr für die Mittheilung der letzten Zusätze und Verbesserungen, die Herr Locke gemacht; auch habe ich mit Vergnügen vernommen, was Sie mir über seinen letzten Streit mit Herrn Limborch mittheilen. Die Freiheit, als Unentschiedenheit, welche dieser Streit betraf und über die Sie sich meine Meinung erbitten, besteht in einer gewissen Spitzfindigkeit, welche zu verstehen, sich wenig Leute die Mühe nehmen und über welche dennoch viele Leute ihr Urtheil abgeben. Dies führt zur Erwägung der Nothwendigkeit und Zufälligkeit zurück.

Eine Wahrheit ist nothwendig, wenn ihr Gegentheil einen Widerspruch enthält; wenn sie nicht so nothwendig ist, so nennt man sie zufällig. So ist es eine Nothwendigkeit, dass Gott besteht, dass alle rechten Winkel einander gleich sind u. s. w.; dagegen ist es eine zufällige Wahrheit, dass ich vorhanden bin und dass es

in der Natur Körper giebt, die einen wirklichen rechten Winkel zeigen; denn das ganze Universum könnte anders sein, da die Zeit, der Raum und der Stoff für die Bewegungen und die Gestalten durchaus gleichgültig sind. Gott hat unter einer unendlichen Menge von Möglichem das gewählt, was er für das angemessenste hielt. Allein nachdem er gewählt hat, muss man anerkennen, dass Alles in seiner Wahl befasst ist und dass nichts anders sein könnte, weil Gott ein für allemal alles vorgesehen und geregelt hat, und er die Dinge nicht durch Untergang und absatzweise regeln konnte. Deshalb sind die Sünden und Uebel, welche er um grösserer Güter willen zugelassen und für zweckmässig erachtet hat, in gewisser Weise in seiner Wahl mit befasst. Es ist dies die Nothwendigkeit, welche man jetzt den kommenden Dingen zuschreiben kann und welche man die hypothetische oder folgeweise Nothwendigkeit nennt, d. h. die Nothwendigkeit, welche aus der einmal getroffenen Wahl folgt. Sie hebt die Zufälligkeit der Dinge nicht auf und bewirkt nicht jene unbedingte Nothwendigkeit, mit der sich die Zufälligkeit nicht verträgt. Auch die Theologen und beinah alle Philosophen (die Socinianer ausgenommen) erkennen die hier erklärte hypothetische Nothwendigkeit an, die man nicht bestreiten kann, ohne die Eigenschaften Gottes und selbst die Natur der Dinge umzustürzen.

Obgleich übrigens alles Geschehen im Universum jetzt in Bezug auf Gott gewiss ist oder (was auf dasselbe hinauskommt) an sich selbst bestimmt und selbst untereinander verknüpft ist, so folgt doch nicht, dass dessen Verknüpfung immer eine wahrhafte Nothwendigkeit an sich hat, d. h. dass die Wahrheit, welche ausspricht, dass ein Ereigniss aus dem andern folgt, eine nothwendige ist. Dies ist es, was man vorzüglich auf die willkürlichen Handlungen anwenden muss. Wenn man sich eine Wahl stellt, z. B. auszugehen oder nicht auszugehen, so fragt es sich ob ich, wenn alle inneren und äusseren Umstände, Beweggründe, Vorstellungen, Zustände, Eindrücke, Leidenschaften, Neigungen zusammengenommen werden, doch noch im Zustande der Zufälligkeit mich befinde, oder ob, wenn ich genöthigt bin zu wählen, z. B. auszugehen, dieser wahrhaft und in der That gefasste Entschluss, wonach unter all diesen Umständen

zusammengenommen ich das Ausgehen wähle ein zufälliger oder nothwendiger ist? Hierauf antworte ich, dass er ein zufälliger ist, weil weder ich, noch ein anderer mehr aufgeklärter Geist als ich, beweisen könnte, dass das Gegentheil von dieser Wahrheit einen Widerspruch einschliesst. Angenommen nun, dass man unter dieser Freiheit, als Unentschiedenheit, eine Freiheit versteht, welche das Gegentheil der Nothwendigkeit ist (wie ich erklärt habe), so bin ich mit dieser Freiheit einverstanden, denn ich bin in der That der Meinung, dass unsere Freiheit, eben so wie die Gottes und der seligen Geister nicht blos des Zwanges, sondern auch der unbedingten Nothwendigkeit ledig ist, obgleich sie nichts destoweniger bestimmt und gewiss ist. [87 a])

Es bedarf indess hier einer grossen Vorsicht, um nicht in eine Chimäre zu gerathen, welche die Principien des gesunden Verstandes verletzt. Eine solche würde nämlich das sein, was ich eine unbedingte Unentschiedenheit oder eine Unentschiedenheit des Gleichgewichts nenne, welche Manche unter der Freiheit verstehen und welche ich für chimärisch halte. Man muss nämlich bedenken, dass diese von mir genannte Verknüpfung nicht unbedingt nothwendig ist, aber dass sie trotzdem wahr bleibt, und dass überhaupt in allen Fällen, wo bei Zusammenfassung aller Umstände die Waage der Ueberlegung auf der einen Seite schwerer, als auf der andern ist, es gewiss und untrüglich ist, dass diese schwerere Seite den Ausschlag geben wird. Gott und der vollkommene Weise werden immer den besten Theil wählen und wenn der eine Theil nicht besser ist, als der andere, so werden sie weder das eine, noch das andere wählen. Bei den übrigen verständigen Substanzen werden oft die Leidenschaften die Stelle der Vernunft einnehmen und man wird rücksichtlich des Willens überhaupt sagen können, dass seine Wahl der grössten Neigung folgt, unter welcher ich alles, sowohl die Leidenschaften, wie die wahren und scheinbaren Gründe zusammenfasse.

Dessenungeachtet giebt es Leute, welche meinen, dass man sich manchmal für die leichteste Seite entscheide, dass Gott manchmal, wenn man alles erwägt, das geringere Gut wähle und dass der Mensch manchmal ohne Grund und gegen alle Gründe, Neigungen und Leidenschaften

wähle, endlich, dass man manchmal seine Wahl ohne allen Grund, welcher die Wahl bestimmte, treffe. Allein ich halte dies für falsch und verkehrt, weil es einer der wichtigsten Grundsätze des gesunden Verstandes ist, dass niemals etwas ohne zureichende Ursache oder Grund geschieht. Wenn also Gott wählt, so geschieht es um des Besten willen und wenn der Mensch wählt, so geschieht es für die Seite, die ihn am meisten erregt hat. Wenn er das weniger Nützliche und weniger Angenehme wählt, so wird es ihm vielleicht aus Eigensinn, oder aus einem Geist des Widerspruchs oder aus Gründen eines verdorbenen Geschmacks das Angenehmste sein und diese Gründe werden dann immer für ihn die entscheidenden sein, wenn sie auch nicht die vernünftigsten sind. Niemals wird man aber ein entgegengesetztes Beispiel antreffen.

Wenn wir also hier auch eine Freiheit als Unbestimmtheit haben, welche uns aus der Nothwendigkeit heraushebt, so haben wir doch niemals eine Unbestimmtheit im Sinne eines Gleichgewichts, welche uns der bestimmenden Gründe überhebt; vielmehr besteht immer etwas, was uns reizt und zur Wahl bestimmt, aber uns nicht zwingt. So wie Gott immer unfehlbar auf das Beste sich richtet, obgleich er dazu immer mit Nothwendigkeit bestimmt wird (ausgenommen die moralische Nothwendigkeit) so werden wir immer untrüglich zu dem geführt, was uns am meisten erregt, aber es geschieht nicht mit Nothwendigkeit, da das Gegentheil keinen Widerspruch enthält. Deshalb war es weder nothwendig, noch wesentlich, dass Gott etwas erschuf oder dass er insbesondere diese Welt erschuf, wenngleich seine Weisheit und seine Güte ihn dazu bestimmt haben.

Dies hat Herr Bayle, trotz seines Scharfsinns, nicht genug beachtet, als er meinte, dass ein Fall wie der mit dem Esel des Buridan möglich sei und dass der Mensch auch unter Umständen, wo beide Seiten von ganz gleichem Gewicht seien, dennoch wählen könne. Denn ein solcher Fall ist durchaus chimärisch; er tritt nie ein, da das Universum niemals in zwei gleiche und ähnliche Theile getheilt, oder zerschnitten werden kann. Das Universum ist nicht wie eine Ellipse, oder ein anderes Oval, welches mittelst einer durch seinen Mittelpunkt gezogenen Linie in

zwei gleiche und ähnliche Hälften getheilt werden kann. Das Universum hat keinen Mittelpunkt und seine Theile sind unendlich mannigfach, deshalb kann der Fall niemals eintreten, wo bei der einen und bei der andern Seite alles vollkommen gleich ist und gleich reizen wird; und wenn wir auch nicht immer aller jener kleinern Eindrücke uns bewusst werden können, welche uns mit bestimmen, so giebt es bei zwei Gegensätzen immer etwas, was uns bestimmt, ohne dass der Fall auf beiden Seiten vollkommen gleich ist. [b])

Obgleich indess unsere Wahl *ex datis* (nach den gegebenen Umständen) alle inneren Umstände zusammengenommen, immer bestimmt ist und es für die Gegenwart nicht von uns abhängt, den Willen zu ändern, so bleibt es doch wahr, dass wir eine grosse Gewalt über unser zukünftiges Wollen haben, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände richten und uns an gewisse Weisen zu denken gewöhnen. Dadurch lernen wir, den Eindrücken besser zu widerstehen und die Vernunft mehr zur Geltung zu bringen; damit können wir dazu beitragen, dass wir nur das wollen, was sich gehört. [c])

Uebrigens habe ich anderwärts gezeigt, dass wenn man die Sachen in einem gewissen metaphysischen Sinne auffasst, wir uns immer in einer vollkommenen Selbstbestimmung befinden. Das, was man den Eindrücken der äussern Dinge zuschreibt, kommt nur von verworrenen Vorstellungen in uns, die damit übereinstimmen, und die unfehlbar uns gleich Anfangs in Folge der vorausbestimmten Harmonie gegeben worden sind, welche die Beziehung jeder Substanz zu allen übrigen ausdrückt. [d])

Wenn es wahr wäre, mein Herr, dass unsere Sevenner Propheten sind, so würde doch dieses Ereigniss meiner Hypothese von der vorausbestimmten Harmonie nicht entgegen sein, vielmehr mit ihr übereinstimmen. Ich habe immer gesagt, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht, und dass eine vollkommene Verbindung der Dinge besteht, wenn diese auch noch so weit entfernt sind. Wer deshalb alle Dinge durchschauen könnte, würde eines in dem andern lesen können. Ich würde selbst Demjenigen nicht entgegentreten, welcher das Dasein von Weltkörpern behauptete, wo die Prophezeiungen gewöhnlicher wären, als bei uns; es kann ja auch einen

Weltkörper geben, wo die Hunde eine so gute Nase haben, dass sie das Wild auf 1000 Meilen weit riechen; vielleicht auch eine Welt wo den Genien mehr wie hier erlaubt ist, sich in die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe zu mischen. Wenn es sich aber um Beurtheilung dessen handelt, was hier thatsächlich geschieht, so müssen unsere Vermuthungen auf die gewohnten Verhältnisse unseres Planeten gestützt werden, und hier sind diese Arten von prophetischen Voraussehungen sehr selten. Man kann nicht schwören, dass es deren gar nicht gebe, aber man kann, glaube ich, wetten, dass die, um welche es sich handelt, keine sind. Ein Grund der mich am meisten zu einem für sie günstigen Urtheil bestimmen könnte, wäre die Ansicht des Herrn Fatio; aber man müsste doch genau wissen, was er meint, bevor er die Zeitungen gelesen hat. Sollten Sie selbst, mein Herr, mit aller zulässigen Aufmerksamkeit mit einem Edelmann, von einem Einkommen von 2000 Pfund Sterling, verkehrt haben, welcher in Griechisch, Lateinisch und Französisch prophezeit, obgleich er nur Englisch versteht, so lässt sich nichts dagegen sagen. Ich bitte sie deshalb, mein Herr, mir mehr Aufklärungen über einen so interessanten und wichtigen Gegenstand zu geben und verharre in Ehrerbietung, mein Herr, u. s. w. *)

XXII.

Bemerkungen

zur Ansicht des Pater Malebranche,

wonach wir alles in Gott sehen, mit Bezug auf die von Herrn Locke geschehene Prüfung dieser Ansicht.[88]

Nach **1706.** (*Erdmann*, Seite 450.)

Unter den Schriften des Herrn Locke, die 1706 nach seinem Tode in London in Oktav erschienen sind, findet sich eine Prüfung der Ansicht des Pater Malebranche, nach welcher wir alle Dinge in Gott sehen. Herr Locke erkennt zuvörderst an, dass in dem Buche über die Erforschung der Wahrheit sich eine Menge feiner Gedanken und scharfsinniger Betrachtungen befinden und dass er deshalb gehofft habe, darin etwas Genügendes über die Natur unserer Vorstellungen zu finden.[89 a] Allein schon in § 2 sagt er, dass dieser Pater den Beweis benutzt habe, welchen Herrn Locke das *argumentum ad ignorantiam* nennt, indem jener seine Ansicht für bewiesen halte, weil es kein anderes Mittel gebe, die Sache zu erklären. Nach Herrn Locke verliert indess dieser Beweis seine Kraft, wenn man die Schwäche unseres Erkenntnissvermögens bedenkt. Ich halte indess diesen Beweis dann für zulässig, wenn man alle Mittel voll-

ständig aufzählen und alle bis auf eines ausschliessen kann. Herr Frenicle hat sich dieser Methode der Ausschliessung, wie er sie nannte, selbst in der mathematischen Analysis bedient; doch hat Herr Locke Recht, dass es nichts nützt, diese Hypothese für besser als die andere zu erklären, wenn man findet, dass sie das, was man einsehen will, nicht erklärt und selbst Dinge einschliesst, die sich mit einander nicht vertragen.

Nachdem Herr Locke das betrachtet hat, was das Kap. I., Theil II. des dritten Buches enthält, wo der P. Malebranche behauptet, dass das, was der Geist begreifen solle, unmittelbar mit ihm vereinigt sein müsse, fragt Herr Locke (§ 3 und 4), was es heisst: unmittelbar vereinigt sein, da ihm dies nur bei den Körpern verständlich sei? Vielleicht könnte man antworten, es sei das, wo das eine unmittelbar auf das andere wirkt. [b])

Da der P. Malebranche anerkennt, dass unser Körper mit der Seele vereint ist, aber in einer Weise, dass die Seele es nicht bemerkt, so verlangt Herr Locke in § 5, dass er diese Art der Vereinigung näher erkläre, oder wenigstens angebe, worin sie sich von der unterscheide, die er nicht zugesteht. Der P. Malebranche wird vielleicht sagen, dass er die Vereinigung der Seele mit dem Körper nur als einen Glaubenssatz kenne und dass, da die Natur des Körpers nur in der Ausdehnung bestehe, man daraus nicht entnehmen könne, was die Einwirkung der Seele auf den Körper verständlich machen könne. Er gesteht eine unerklärbare Vereinigung zu, aber verlangt eine solche, welche den Verkehr zwischen Seele und Körper erkläre. Er verlangt auch die Angabe des Grundes, weshalb die stofflichen Wesen mit der Seele nicht so vereint sein können, wie man verlangt; und meint, es sei deshalb, weil diese Wesen ausgedehnt sind und die Seele nicht und es deshalb kein Verhältniss zwischen Beiden gebe. [c]) Hier fragt indess Herr Locke sehr zur rechten Zeit (§ 7), ob es denn ein Verhältniss zwischen Gott und der Seele gebe? Allerdings hätte wohl der P. Malebranche nicht das Wenige vom Verhältniss, sondern das Wenige von Verbindung vorführen sollen, was zwischen Seele und Körper erscheint, während es zwischen Gott und den Geschöpfen eine Verbindung giebt, ohne welche letztere nicht bestehen könnten.

Wenn der Pater in § 6 sagt, dass es keine rein geistige Substanz ausser Gott gebe, so gestehe ich, dass ich dies nicht ganz verstehe. Es giebt viele Dinge in der Seele, die wir nicht deutlich verstehen, und es giebt viele Dinge in Gott, die wir gar nicht verstehen. [d])

Herr Locke macht (§ 8) gegen das Ende des Kapitels eine Bemerkung, die mit meinen Ansichten stimmt; denn um zu zeigen, dass dieser Pater nicht alle Mittel zur Erklärung der Sache ausgeschlossen habe, fügt er hinzu: „wenn ich es für möglich erklärte, dass Gott unsere „Seelen in der Weise und so mit dem Körper vereint „habe, dass auf gewisse Bewegungen im Körper die Seele „die und die Vorstellungen hätte, aber in einer für uns „unbegreiflichen Art, so hätte ich etwas eben so schein- „bares und belehrendes gesagt, als was der Pater sagt." Herr Locke scheint bei diesen Worten mein System der vorausbestimmten Harmonie oder etwas Aehnliches im Sinne gehabt zu haben.

Herr Locke entgegnet zu § 20, dass die Sonne überflüssig sei, wenn wir sie in Gott sehen. Da dieser Grund auch gegen mein System gelten würde, nach welchem wir die Sonne in uns sehen, so antworte ich, dass die Sonne nicht blos für uns gemacht ist und dass Gott uns die Wahrheit von dem, was ausserhalb unserer ist, vorstellen lässt. [e])

Zu § 22 macht er auch den Einwurf, dass er nicht begreife, wie wir etwas verworren in Gott sehen könnten, da in ihm doch keine Verworrenheit sei. Man könnte entgegnen, dass wir die Dinge verworren sehen, wenn wir deren zu viel auf einmal sehen.

Der P. Malebranche sagt, dass Gott der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper; Herr Locke entgegnet, dass er kein Wort davon verstehe; allein er versteht doch, was der Raum, der Ort, der Körper ist. Er versteht auch, dass der Pater eine Analogie zwischen:

Raum, Ort, Körper,

und zwischen Gott, Ort, Geist aufstellt. Mithin ist ein grosser Theil dessen, was er hier sagt, verständlich. Man kann nur einwenden, dass diese Analogie nicht bewiesen sei, obgleich man leicht die Beziehungen bemerkt, welche zu dem Vergleiche Anlass gegeben haben. Ge-

wisse Leute suchen, wie ich bemerkt habe, dem ihnen Gesagten durch eine affectirte Unwissenheit auszuweichen, als wenn sie nichts davon verständen. Sie wollen damit nicht sich, sondern den Sprechenden bloss stellen, als wenn dessen Gerede unverständlich wäre, oder um sich über die Sache und Den, der sie bespricht, zu erheben, als wenn sie ihrer Aufmerksamkeit nicht werth wäre. Doch kann Herr Locke mit Recht sagen, dass die Ansicht des P. Malebranche für ihn, mit Rücksicht auf seine, des Locke, übrigen Ansichten nicht verständlich sei, weil bei ihm der Raum und der Körper dasselbe sind. Die Wahrheit ist ihm hier entgangen und er hat den Raum als etwas Gemeinsames und Veränderliches aufgefasst, mit dem die Körper in einer wesentlichen Beziehung stehen und welches selbst ihre Beziehungen unter einander bewirkt. Diese Einrichtung veranlasst zu der Fiction, den Raum als eine unveränderliche Substanz aufzufassen; allein das Wirkliche in dieser Annahme betrifft nur die einfachen Substanzen, unter welchen auch die Geister befasst sind, und besteht nur in Gott, welcher sie vereint. f)

Da der Pater sagt, dass die Ideen etwas vorstellendes Seiendes sind, so fragt ihn Herr Locke (§ 36), ob dieselben Substanzen, oder Zustände, oder Verhältnisse seien? Ich glaube, dass es nur Beziehungen sind, welche aus den Eigenschaften Gottes hervorgehen. g)

Wenn Herr Locke erklärt (§ 31), dass er nicht verstehe, wie die Verschiedenheit der Ideen sich mit der Einfachheit Gottes vertrage, so scheint mir, dass er daraus keinen Einwand gegen den P. Malebranche hernehmen sollte, denn es giebt kein System, was eine solche Sache begreifen kann. Wir können die Incommensurabilität und tausend andere Dinge nicht begreifen, deren Wahrheit wir trotzdem kennen und die wir benutzen dürfen, um von Anderem den Grund anzugeben, welches davon abhängt. Etwas Aehnliches besteht bei allen einfachen Substanzen, wo eine Mannigfaltigkeit der Erregungen in der Einheit der Substanz besteht.

Der Pater behauptet, dass die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen vorgeht. Herr Locke entgegnet (§ 34), dass ein Kind viel früher die Vorstellung einer Zahl oder eines Vierecks, als die des Unendlichen habe. Er hat recht, wenn er die Vorstellungen für Bilder

nimmt; allein als Grundlagen der Begriffe genommen, wird er finden, dass in dem Stetigen der Begriff des Ausgedehnten, unbeschränkt aufgefasst, früher ist, als der Begriff eines Ausgedehnten, dem eine Beschränkung beibefügt ist. Dies gilt auch für das in § 42 und 46 Gesagte.[h])

Die Begründung des Paters, welche Herr Locke prüft (§ 40), ist nicht zu verachten, wonach Gott allein, indem er das Ziel für die Geister ist, auch der einzige Gegenstand für sie ist. Allerdings fehlt ihr etwas, um sie einen Beweis nennen zu können und es giebt einen mehr schlussgerechten Grund, welcher zeigt, dass Gott der einzige unmittelbar äussere Gegenstand für die Geister ist, nämlich, dass nur er auf sie einwirken kann. [i])

Es wird (§ 41) dem Pater vorgehalten, dass der Apostel mit der Kenntniss der geschaffenen Dinge beginnt und so uns zu Gott führe, während der Pater das Gegentheil thue; allein ich glaube, dass beide Methoden sich vertragen; die eine schreitet *a priori* fort, die andere *a posteriori*. Der bessere Weg zur Erkenntniss der Dinge geht von ihren Ursachen aus; allein er ist nicht der leichteste, er verlegt zu viel Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Gegenstände. [k])

Bei der Antwort des Herrn Locke in § 34 habe ich den zwischen der Idee und dem Bilde bestehenden Unterschied geltend gemacht. Herr Locke scheint diesen Unterschied (§ 38) zu bestreiten, weil er bei der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Idee Schwierigkeiten findet. Allein der Pater versteht wohl unter Vorstellung eine bildliche Vorstellung, während man Ideen von Dingen haben kann, die nicht durch die Sinne oder die Einbildungskraft zu erfassen sind. [l]) Ich gebe zu, dass wir eine eben so klare Idee von der violetten Farbe, als von der Gestalt haben (was Herr Locke hier einwendet); allein keine so deutliche, noch so erkennbare.

Herr Locke fragt, ob eine untheilbare und unausgedehnte Substanz gleichzeitig verschiedene Zustände haben könne, welche sich auf unzusammenhängende Gegenstände beziehen. Ich meine: ja; es giebt etwas nicht Zusammenhängendes in der Vorstellung verschiedener Gegenstände, die man auf einmal auffasst. Es ist ja auch nicht nothwendig, dass in dem Punkte verschiedene Theile bestehen,

obgleich die Spitzen der verschiedenen Winkel in ihm zusammentreffen. [m])

Herr Locke fragt mit Recht (§ 43) wie wir die geschaffenen Dinge erkennen, wenn wir unmittelbar nur Gott sehen? Es kommt daher, weil die Gegenstände, von denen Gott uns die Vorstellungen haben lässt, etwas haben, was der Idee ähnelt, die wir von der Substanz haben und deshalb urtheilen wir, dass es auch noch andere Substanzen gebe. [n])

Herr Locke nimmt an (§ 46), dass Gott die Idee eines Winkels habe, welcher der nächste zu dem rechten Winkel ist, aber dass Gott denselben Niemandem zeige, so sehr man auch den Besitz dieser Idee zu haben wünscht. Ich entgegne, dass ein solcher Winkel eine Einbildung ist, wie die von dem Bruche, welcher der Eins am nächsten ist, oder von der Zahl, welche der Null am nächsten ist, oder von der kleinsten Zahl von allen. Die Natur des Stetigen erlaubt nicht, dass es dergleichen gebe.

Der Pater hatte gesagt, dass wir unsere Seele durch ein gewisses inneres bewusstes Gefühl kennen und dass deshalb die Kenntniss von unserer Seele unvollkommener sei, als die Kenntniss von den Dingen, die wir in Gott kennen. Herr Locke bemerkt hier treffend (§ 47), dass da die Idee von unserer Seele ebenso, wie die von anderen Dingen in Gott sei, wir sie auch in Gott sehen müssten. Die Wahrheit ist, dass wir alles in uns und in unserer Seele sehen und dass die Kenntniss, die wir von unserer Seele haben, sehr wahr und richtig ist, sofern wir dabei vorsichtig sind. Vermöge dieser Kenntniss von unserer Seele haben wir die Kenntniss vom Wesen, von der Substanz und von Gott selbst und durch die innere Betrachtung unserer Gedanken kennen wir die Ausdehnung und die Körper. Allein es ist richtig, dass Gott uns hierbei alles verleiht, was dabei Positives ist, so wie alle Vollkommenheit, welche in Folge der Abhängigkeit, in welcher alles Erschaffene zu ihm steht, durch einen unmittelbaren und stetigen Ausfluss darin eingehüllt ist. Dadurch kann man dem Satze, wonach Gott der Gegenstand unserer Seelen ist und wir alles in ihm sehen, einen guten Sinn beilegen. [o])

Vielleicht geht die von Herrn Locke (§ 53) geprüfte Absicht des Pater, wenn er sagt, dass wir alle

Wesenheiten der Dinge in den Vollkommenheiten Gottes sehen und dass die allgemeine Vernunft uns aufkläre, dahin, anzudeuten, dass die Eigenschaften Gottes den einfachen Begriffen zu Grunde liegen, welche wir von den Dingen, vom Wesen, von der Macht, von der Kenntniss, von dem Ausfluss, von der Dauer, unbeschränkt aufgefasst, haben, da diese in ihm sind, aber in den Geschöpfen nur in beschränkter Weise. p)

XXIII.

Die Monadologie.[90]

1714. (*Erdmann*, Seite 705.)

1. Die Monade, von der ich hier sprechen werde, ist nichts anderes, als eine einfache Substanz, aus welcher sich die zusammengesetzten Substanzen bilden. Die Monade ist einfach, d. h. ohne Theile. (*Theodicee* II, § 10.)

2. Solche einfache Substanzen muss es geben, weil es zusammengesetzte giebt, denn das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein *aggregatum* von Einfachen.[91 a])

3. Wo es nun keine Theile giebt, da giebt es auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und keine Theilbarkeit. Diese Monaden sind die wahren Atome in der Natur und mit einem Wort, die Elemente der Dinge.[b])

4. Bei denselben ist auch keine Auflösung zu fürchten und man kann sich auf keine Weise vorstellen, wie eine einfache Substanz auf natürlichem Wege untergehen kann. (*Theodicee*, II. § 89.)

5. Aus demselben Grunde kann man sich auch nicht vorstellen, wie eine einfache Substanz auf natürlichem Wege anfangen kann; da sie durch Zusammensetzung nicht gebildet werden kann.

6. Man kann daher sagen, dass die Monaden nur plötzlich mit einem Schlage anfangen oder enden können, d. h. sie können nur durch Erschaffung anfangen und

durch Vernichtung aufhören, während das Zusammengesetzte aus Theilen anfängt oder in solche untergeht.

7. Man kann auch durch kein Mittel darlegen, wie eine Monade in ihrem Inneren durch etwas anderes Erschaffenes verändert werden, oder einen Wechsel erleiden kann, weil man nichts in sie hineinbringen, noch eine innere Bewegung vorstellen kann, welche darin erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei den zusammengesetzten Substanzen möglich ist, wo eine Veränderung in den Theilen statt finden kann. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- oder ausgehen könnte; denn die Accidenzen können sich von ihren Substanzen nicht ablösen, noch ausserhalb derselben sich bewegen, wie dies sonst die sinnlichen Eigenschaften bei den Scholastikern thun sollten. Deshalb kann weder eine Substanz, noch eine Accidenz in die Monade von aussen gelangen. [c])

8. Trotzdem müssen die Monaden gewisse Eigenschaften haben, sonst würden sie nicht einmal ein Seiendes darstellen; und wenn die einfachen Substanzen nicht durch ihre Eigenschaften sich unterschieden, so könnte man überhaupt keine Veränderung an den Dingen bemerken, da alles in den zusammengesetzten Substanzen nur von den in ihnen enthaltenen einfachen kommen kann, und da die Monaden, wenn sie keine Eigenschaften hätten, nicht von einander unterschieden werden könnten, weil sie auch in der Grösse sich nicht unserscheiden können; und wenn man daher annimmt, dass der Raum ohne ein Leeres ist, so würde jeder Ort bei der Bewegung der Substanzen immer nur das Gleiche mit dem erhalten, was er vorher hatte und kein Stand der Dinge wäre dann von dem andern zu unterscheiden.

9. Es muss selbst jede Monade von allen andern verschieden sein; denn es giebt in der Natur niemals zwei Dinge, von denen das eine dem andern vollkommen gleich ist und bei welchen nicht ein innerer Unterschied oder ein solcher, welcher auf eine innere Bezeichnung sich stützt, sich findet. [d])

10. Ich nehme auch für zugestanden an, dass jedes erschaffene Ding der Veränderung unterliegt, mithin auch die geschaffene Monade, und dass sogar diese Veränderung in jeder unaufhörlich erfolgt.

11. Aus dem Gesagten folgt, dass die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Princip kommen, da eine äussere Ursache auf deren Inneres keinen Einfluss haben kann. (*Theodicee* II. § 396. 400.)

12. Neben dem Princip der Veränderung bedarf es auch eines Mannigfachen, was wechselt, was so zu sagen die Eigenschaften und den Wechsel in den einfachen Substanzen herbeiführt.

13. Dieses Mannigfaltige muss eine Menge in der Einheit oder in der Monade umfassen, denn da jede natürliche Veränderung allmählich geschieht, so wechselt etwas und etwas bleibt und deshalb muss in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen bestehen, wenn sie gleich keine Theile hat.

14. Der wechselnde Zustand, welcher eine Mehrheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz umfasst oder darstellt, ist das, was ich Vorstellung nenne. Man muss sie von der Wahrnehmung und dem Wissen seiner selbst unterscheiden, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird. Gerade darin haben die Cartesianer stark geirrt, indem sie die Vorstellungen, deren man sich nicht bewusst wird, für nichts gerechnet haben. Dies hat sie auch zu der Meinung geführt, dass blos die Geister Monaden seien und dass die Thiere und andere Entelechien keine Seelen hätten. Auch haben sie deshalb, gleich der Menge, eine lange Betäubung mit dem Tode im strengen Sinne verwechselt und sind deshalb bei dem scholastischen Vorurtheile geblieben, dass es ganz für sich bestehende Seelen gebe. Die schwächeren Köpfe sind dadurch in der Meinung von der Sterblichkeit der Seelen bestärkt worden. [e])

15. Die Thätigkeit des inneren Princips, welches den Wechsel oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann man Begehren nennen. Allerdings kann das Begehren nicht immer zu der ganzen Vorstellung gelangen, zu welcher es strebt, allein es erlangt immer etwas davon und gelangt zu neuen Vorstellungen.

16. Wir erfahren in uns selbst eine Mehrheit in der einfachen Substanz, wenn wir finden, dass der geringste Gedanke, dessen wir uns bewusst werden, eine Mannigfaltigkeit in seinem Gegenstande enthält. Wer also die Seele für eine einfache Substanz anerkennt, muss

auch diese Wahrheit in der Monade anerkennen und Herr Bayle hätte hier keine Schwierigkeiten finden sollen, wie es in seinem Wörterbuche bei dem Artikel: Rorarius geschieht. [f])

17. Man ist übrigens genöthigt, anzuerkennen, dass die Vorstellung und das, was von ihr abhängt, aus mechanischen Gründen nicht erklärt werden kann, d. h. durch Gestaltungen und Bewegungen. Gesetzt, man denke sich eine Maschine, welche mittelst ihrer Einrichtung denkt, fühlt, Vorstellungen hat, so kann man sie sich so vergrössert denken, unter Beibehaltung derselben Verhältnisse, dass man eintreten könnte, wie man in eine Mühle eintritt. Besichtigt man sie unter diesen Voraussetzungen im Innern, so würde man nur finden, dass ein Stück das andere treibt, aber niemals etwas, durch welches man sich eine Vorstellung erklären könnte. Deshalb muss man diese Vorstellungen in der einfachen Substanz und nicht in der zusammengesetzten oder in einer Maschine suchen. Also kann man auch nur dies in der einfachen Substanz finden, nämlich Vorstellungen und deren Wechsel. Auch können nur hierin alle inneren Thätigkeiten der einfachen Substanzen bestehen. (*Theodicee*, Vorrede S. 22.) [g])

18. Man könnte alle einfachen oder geschaffenen Monaden Entelechien nennen, weil sie in sich eine gewisse Vollkommenheit enthalten (ἐχουσι το ἐντελες) (sie haben das Vollkommene); sie haben in sich eine Selbstgenügsamkeit (αὐταρκεια), welche sie zu Quellen ihrer inneren Thätigkeiten macht und gleichsam zu unkörperlichen Automaten. (*Theodicee*, Vorrede S. 27, II. § 87.) [h])

19. Wenn man überhaupt in dem allgemeinen von mir erklärten Sinne dasjenige Seele nennen will, was Vorstellungen und Begehren hat, so können alle einfachen Substanzen oder erschaffenen Monaden Seelen genannt werden; allein da der Gedanke etwas mehr, als eine blosse Vorstellung ist, so bin ich einverstanden, dass der allgemeine Name Monade, oder Entelechie für diejenigen einfachen Substanzen genügt, welche nur jene haben und dass man blos diejenigen Monaden Seelen nenne, deren Vorstellen deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist. [i])

20. Denn wir erfahren an uns selbst Zustände, wo wir uns an nichts erinnern und keine bestimmte Vor-

stellung haben, z. B. wenn man in Ohnmacht fällt, oder wenn man in einen tiefen Schlaf ohne Träume versunken ist. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merkbar von einer einfachen Monade; allein da dieser Zustand nicht dauernd ist und die Seele davon los kommt, so ist sie etwas mehr. (*Theodicee* II. § 64.)

21. Auch folgt daraus nicht, dass die einfache Substanz dann ohne alle Vorstellung ist; dies ist aus den obigen Gründen nicht einmal möglich; denn sie kann nicht untergehen und sie kann auch nicht ohne alle Erregung bestehen, und diese ist nichts anderes, als ihr Vorstellen. Wenn aber eine grosse Menge kleiner Vorstellungen eintritt, und nichts unterschieden wird, so ist man betäubt, so, wie wenn man sich mehrmals hinter einander in derselben Richtung herumdreht, wo ein Schwindel eintritt, welcher uns ohnmächtig machen kann und nichts unterscheiden lässt. Der Tod kann die Geschöpfe für eine Zeit lang in diesen Zustand versetzen.

22. Da nun jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz natürlicher Weise eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so kann man sagen, dass der gegenwärtige mit dem kommenden schwanger geht.

23. Da man nun bei dem Erwachen aus der Betäubung sich seiner Vorstellungen bewusst wird, so muss man solche unmittelbar vorher gehabt haben, obgleich man es nicht bemerkt hat; denn die eine Vorstellung kann auf natürliche Weise nur von einer andern kommen, wie eine Bewegung auf natürliche Weise nur von einer anderen kommen kann. (*Theodicee* II. § 401—403.)

24. Man ersieht hieraus, dass wenn wir nichts Bestimmtes und, so zu sagen, Erhöhteres und von stärkerer Empfindung in unseren Vorstellungen hätten, wir uns immer in der Betäubung befinden würden, wie dies der Zustand der ganz einfachen Monaden ist.

25. So sieht man auch, dass die Natur den Thieren höhere Vorstellungen gegeben hat; indem sie ihnen Organe gewährt hat, welche mehrere Strahlen des Lichts oder mehrere Wellen der Luft zusammenfassen, um sie durch deren Vereinigung wirksamer zu machen. Es giebt etwas Aehnliches beim Geruch, beim Geschmack, bei dem Tasten, und vielleicht noch bei vielen anderen Sinnen, die wir nicht kennen. Ich werde nun gleich erklären, wie das,

in der Seele Vorgehende das vorstellt, was in den Organen geschieht.

26. Das Gedächtniss gewährt eine Art von Folgeordnung für die Seelen, in Nachahmung der Vernunft, von der es aber unterschieden werden muss. So erwarten die Thiere bei der Vorstellung von etwas, was ihnen besonders auffällt und wovon sie schon früher eine ähnliche Vorstellung gehabt haben, vermittelst der von ihrem Gedächtniss beigebrachten Vorstellungen wieder das, was damals damit verbunden war und neigen zu ähnlichen Empfindungen, wie die waren, welche sie damals hatten. Wenn man z. B. den Hunden den Stock zeigt, so erinnern sie sich des Schmerzes, welchen derselbe ihnen verursacht hat, heulen und laufen davon. [k])

27. Die starke bildliche Vorstellung, welche die Seele erregt und bewegt, kommt entweder von der Grösse, oder der Menge der vorhergegangenen Vorstellungen; denn ein starker Eindruck wirkt mit einem Male ebenso, wie eine lange Gewohnheit oder wie viele wiederholte mässige Vorstellungen.

28. Die Menschen handeln in soweit wie die Thiere, als die Folge ihrer Vorstellungen nur durch das Princip des Gedächtnisses bestimmt wird; sie gleichen den blos empirischen Aerzten, welche nur eine einfache Praxis ohne Theorie haben und wir sind in drei Vierteln unserer Handlungen nur Empiriker. Wenn man z. B. erwartet, dass es morgen Tag werden werde, so verhält man sich als Empiriker, weil es bis jetzt immer so gewesen ist. Nur der Astronom urtheilt hier nach Gründen. [l])

29. Dagegen ist es die Kenntniss der nothwendigen und ewigen Wahrheiten, welche uns von den blossen Thieren unterscheidet und macht, dass wir Vernunft und Wissenschaften haben, indem wir uns zur Kenntniss unserer selbst und Gottes erheben. Dies ist es, was man in uns die vernünftige Seele oder den Geist nennt.

30. Durch die Kenntniss der nothwendigen Wahrheiten und deren Abstractionen erheben wir uns zu den auf uns selbst gerichteten Beobachtungen, die uns an das denken lassen, was man das Ich nennt, und erwägen lassen, dass dieses und jenes in uns ist. Indem wir so an uns selbst denken, denken wir an das Seiende, an die Substanz, an das Einfache oder Zusammengesetzte, an

das Stofflose und an Gott selbst, indem wir begreifen, dass das, was in uns beschränkt ist, bei ihm ohne Schranken ist. Diese auf uns selbst sich richtenden Beobachtungen bieten die hauptsächlichsten Gegenstände unserer im Denken geschehenden Erwägungen. [m]) (*Theodicee,* Vorrede S. 4.)

31. Unsere Erwägungen stützen sich auf zwei grosse Principien, auf das des Widerspruchs, in Folge dessen wir falsch urtheilen, so weit dabei ein Widerspruch vorkommt, und wahr, so weit es das Gegentheil vom Falschen und dem sich Widersprechenden ist. (*Theod.* II. § 44. § 96.)

32. Das zweite Princip ist das des zureichenden Grundes, vermöge dessen wir annehmen, dass kein Ereigniss wahr und wirklich und kein Ausspruch wahrhaft sein kann, wenn nicht ein zureichender Grund dafür vorhanden ist, dass es sich so und nicht anders verhält, obgleich diese Gründe in den meisten Fällen uns nicht bekannt sein können. (*Theodicee* II. § 144. § 196.) [n])

33. Es giebt auch zwei Arten von Wahrheiten, die thatsächlichen und die begründeten. Die letzteren sind nothwendig und ihr Gegentheil ist unmöglich; die thatsächlichen sind zufällig und ihr Gegentheil ist möglich. Wenn eine Wahrheit nothwendig ist, so kann man den Grund dafür durch Analyse auffinden, indem man sie so lange in einfachere Vorstellungen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den obersten gelangt ist. (*Theodicee* III. §§ 170. 174. 189. 280—282. 367. Anhang I. Einwurf 3.)

34. In dieser Weise werden von den Mathematikern die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Regeln durch die Analyse auf Definitionen, Axiome und Aufgaben zurückgeführt.

35. Zuletzt gelangt man zu einfachen Vorstellungen, die sich nicht mehr definiren lassen. Es giebt auch Axiome und Aufgaben, mit einem Wort ursprüngliche Principien, die nicht bewiesen werden können und es auch nicht brauchen; es sind dies die identischen Aussagen, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält. [o])

36. Der zureichende Grund muss aber auch bei den zufälligen Wahrheiten oder den thatsächlichen Wahrheiten vorhanden sein, d. h. in der Folge der Dinge,

welche in dem Universum des Erschaffenen verbreitet sind, wo die Auflösung in mehr-besondere Sätze in eine Mannigfaltigkeit ohne Grenzen übergehen kann, wegen der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge in der Natur, und der unendlichen Theilung der Körper. Es giebt eine unendliche Menge von Gestalten und Bewegungen in der Gegenwart und Vergangenheit, welche zu den wirkenden Ursachen der z. B. von mir geschriebenen Worte gehören und ebenso giebt es eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Anlagen in meiner Seele in der Gegenwart und in der Vergangenheit, welche zu der Zweckursache gehören. (*Theodicee* II. § 36. 37. 44. 45. 49. 52. 121. 122. 323. 340. 344.) p)

37. Und da diese Mannigfaltigkeit wieder andere frühere oder noch mehr vereinzelte Zufälligkeiten enthält, deren jede wieder einer ähnlichen Auflösung bedarf, um auf den Grund zu kommen, so ist man damit nicht weiter gelangt und es muss deshalb der zureichende oder letzte Grund ausserhalb dieser Folge oder Reihe von mannigfachen Zufälligkeiten liegen, so endlos auch diese Reihe sein mag.

38. Deshalb muss der letzte Grund der Dinge in in einer nothwendigen Substanz enthalten sein, in welcher das Mannigfache der Veränderungen nur in eminenter Weise wie in der Quelle enthalten ist, und diese Substanz nennen wir Gott. (*Theodicee* II. § 7.) q)

39. Da nun diese Substanz der hinreichende Grund für all das Einzelne ist, was überall in Verknüpfung mit einander steht, so giebt es nur **einen** Gott und dieser Gott genügt.

40. Man muss auch annehmen, dass diese höchste Substanz, welche eine einzige, allgemeine und nothwendige ist, da nichts ausser ihr unabhängig von ihr sein kann, und welche die einfache Folge des möglichen Seins ist, ohne Schranken sein muss, und so viel Realität als möglich enthalten muss. r)

41. Daraus folgt, dass Gott unbedingt vollkommen ist, da die Vollkommenheit nichts anderes ist, als die im strengen Sinne genommene Grösse der positiven Realität, indem sie die Grenzen oder Schranken von sich abhält, welche die Dinge an sich haben. Also ist da, wo es

keine Schranken giebt, d. h. in Gott, die Vollkommenheit unbedingt unendlich. (*Theodicee* II. 22. und Vorrede S. 4.)

42. Hieraus folgt auch, dass die Geschöpfe ihre Vollkommenheit vermittelst Gottes Einfluss haben, und dass sie ihre Unvollkommenheiten von ihrer eigenen Natur haben, welche nicht ohne Schranken sein kann. Darin liegt ihr Unterschied von Gott. (*Theodicee* II. § 20. § 27—31. § 153. 167. § 377 u. f.)

43. Auch ist es richtig, dass in Gott nicht blos die Quelle des Daseins ist, sondern auch der Wesentlichkeiten, so weit sie reell sind, oder so weit in der Möglichkeit Reelles enthalten ist. Deshalb ist der Verstand Gottes der Ort für die ewigen Wahrheiten, oder die Ideen, von denen jene abhängen, und es würde ohne ihn nichts Reales in den Möglichkeiten geben und nicht blos kein Daseiendes, sondern auch kein Mögliches. (*Theodicee* II. § 20.) [s])

44. Indess muss in den Wesentlichkeiten oder Möglichkeiten, oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten eine Realität enthalten sein, welche in einem daseienden und wirklichen Gegenstande und folglich in dem Dasein des nothwendigen Wesens begründet sein muss, in welchem letzteren seine Wesentlichkeit auch das Dasein einschliesst und bei welchem es genügt, möglich zu sein, um wirklich zu sein. (*Theodicee* II. § 184. 189. 335.)

45. So hat Gott allein (oder das nothwendige Wesen) das Vorrecht, dass er bestehen muss, wenn er möglich ist, und da Nichts die Möglichkeit von dem hemmen kann, was keine Grenzen, keine Verneinung und folglich auch keinen Widerspruch enthält, so genügt dies allein, um *a priori* das Dasein Gottes zu erkennen. Ich habe es auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen, allein ich gelange nun auch zu dessen Beweis *a posteriori,* weil die zufälligen Dinge bestehen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in dem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seines Daseins in sich selbst hat. [t])

46. Indess darf man sich nicht, wie von Manchen geschieht, einbilden, dass die ewigen Wahrheiten, weil sie von Gott abhängen, willkürliche seien und von seinem Willen abhängen, wie Herr Descartes sie aufgefasst zu haben scheint, und später Herr Poiret. Dies ist nur von den zufälligen Wahrheiten richtig, deren Princip die

Angemessenheit oder die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten nur allein von seinem Verstande abhängen und den innern Gegenstand desselben bilden. (*Theodicee* II. § 180. 184. 185. 335. 351. 380.) [u])

47. So ist Gott allein die erste Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz. Alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind sein Werk und entstehen so zu sagen durch fortwährende Ausstrahlungen der Gottheit von Moment zu Moment, welche durch die Empfänglichkeit alles Geschaffenen beschränkt wird, da denselben wesentlich ist, begrenzt zu sein. (*Theodicee* II. § 382—391. 395. 398.)

48. In Gott ist die Macht enthalten, welche die Quelle von allem ist; dann das Wissen, welches das Einzelne der Ideen enthält, und endlich der Wille, welcher dann die Veränderungen und die Hervorbringungen nach dem Princip des Besten bewirkt. Diese Eigenschaften entsprechen dem, was in den erschaffenen Monaden das Unterliegende oder die Grundlage, die vorstellende und die begehrende Fähigkeit ausmacht. In Gott sind jedoch diese Eigenschaften unbedingt unendlich oder vollkommen. In den erschaffenen Monaden oder Entelechien (oder *perfectihabiis*, wie Hermolaus Barbarus dieses Wort übersetzt hat) sind sie nur Nachahmungen je nach nach dem Maasse ihrer Vollkommenheit. (*Theodicee* II. § 7. 87. 149. 150.)

49. Von dem Geschöpfe sagt man, dass es nach aussen handele, so weit es Vollkommenheit hat, und dass es von einem anderen leide, so weit es unvollkommen ist. Somit schreibt man der Monade ein Handeln zu, so weit sie deutliche Vorstellungen hat, und ein Leiden, so weit die Vorstellungen verworren sind. (*Theodicee* II. § 32. 66. 386.) [v])

50. Ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, so weit in ihm das besteht, was dazu dient, *a priori* die Gründe von dem zu erfassen, was in dem anderen vorgeht und dadurch ist es, dass man sagt, es handele auf ein anderes. [w])

51. In den einfachen Substanzen ist jedoch der Einfluss der einen Monade auf die andere nur ein idealer, welcher nur durch die Vermittelung Gottes in so weit

wirksam werden kann, als in den Ideen Gottes eine Monade mit Grund verlangt, dass Gott bei Regelung der anderen seit dem Beginne der Dinge auf sie Rücksicht nehme. Denn da die erschaffene Monade keinen physischen Einfluss auf das Innere der anderen haben kann, so kann die eine nur durch dieses Mittel von einer anderen abhängig sein. (*Theodicee* II. § 9. 54. 65. 66. 201. Anhang I., Einwurf 3.)

52. Auf diese Weise sind die Handlungen und Erleidungen zwischen den erschaffenen Dingen gegenseitig. Denn Gott findet bei Vergleichung zweier einfachen Substanzen in jeder Gründe, die ihn nöthigen, die andere jener anzupassen, und deshalb ist das, was in gewisser Hinsicht handelnd ist, aus einem anderen Gesichtspunkt betrachtet, leidend; thätig in so weit, als das, was man deutlich in sich erkennt, den Grund für das abgiebt, was in einem Anderen geschieht, und leidend in so weit, als der Grund von dem, was in ihm vorgeht, in dem enthalten ist, welches deutlich in einem anderen erkannt wird. (*Theodicee* II. § 66.)

53. Da es nun eine unzählige Menge von möglichen Universums in Gottes Vorstellen giebt und nur eins in's Dasein treten kann, so muss Gott für seine Wahl einen zureichenden Grund haben, welcher ihn mehr zu dem einen, wie zu dem anderen bestimmt. (*Theodicee* II., § 8. 10. 44. 173. 196 u. f. 229. 414—416.)

54. Dieser Grund kann nur in der Angemessenheit liegen, in den Graden der Vollkommenheit, welche diese Welten enthalten, indem jede mögliche das Recht hat, das Dasein nach dem Maasse der Vollkommenheit zu verlangen, welche sie enthält. (*Theodicee* II. § 74. 167. 350. 201. 130. 352. 345. u. f. 354.)

55. Darin liegt der Grund für das Dasein des Besten; die Weisheit Gottes erkennt es; seine Güte erwählt es und seine Macht bringt es hervor. (*Theodicee* II. § 8. 78. 80. 84. 119. 204. 206. 208. Anhang I., Einwurf 8.) [1])

56. Diese Verbindung oder Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes und von jedem einzelnen an alle andern, bewirkt, dass jede einfache Substanz Beziehungen hat, welche alle anderen ausdrücken und dass sie deshalb ein lebendiger und fortwährender Spiegel des Universums ist. (*Theodicee* II. § 130. 360.)

57. Wie dieselbe Stadt, wenn man sie von verschiedenen Seiten betrachtet, ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, dass durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen es gleichsam eben so viele verschiedene Universa giebt, die indess nur die Ansichten des einen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind. (*Theodicee* II. § 147.) y)

58. Auf diese Weise wird die möglichste Mannigfaltigkeit erlangt, aber mit der grössten Ordnung, die möglich ist, d. h. es wird dadurch die möglichst grosse Vollkommenheit erlangt. (*Theodicee* II. § 120. 124. 241 u. f. 214. 249. 275.)

59. Auch erhebt nur diese Hypothese (welche ich bewiesen zu nennen wage) die Grösse Gottes so, wie es sich gehört. Herr Bayle hat dies erkannt, als er in seinem Wörterbuche (Artikel *Rorarius*) hier Einwendungen machte, wo er selbst sich zu der Annahme versucht fühlte, dass ich Gott zu viel und mehr als möglich sei, zutheilte. Allein er kann keinen Grund anführen, weshalb diese allgemeine Harmonie unmöglich sein sollte, welche bewirkt, dass jede Substanz alle übrigen durch die Beziehungen, welche sie hat, genau ausdrückt. z)

60. Man erkennt übrigens in dem von mir Gesagten die Gründe *a priori*, weshalb die Dinge nicht anders verlaufen können, nämlich weil Gott bei seiner Regelung des Ganzen auf jeden Theil Rücksicht nimmt und namentlich auf jede Monade mit einer vorstellenden Natur, da diese durch Nichts dahin beschränkt werden kann, dass sie nur einen Theil der Dinge vorstelle, obgleich es richtig ist, dass diese Vorstellung des ganzen Universums nach dessen einzelnem Inhalt verworren ist und nur bei einer kleinen Zahl von Dingen deutlich sein kann, d. h. bei denen, welche entweder die nächsten oder die grössten in Bezug auf die betreffende Monade sind; denn sonst wäre jede Monade eine Gottheit. Die Monaden sind also nicht in den Gegenständen beschränkt, sondern in dem Grade der Kenntniss derselben. Alle Monaden gehen in verworrener Weise auf das Unendliche und Ganze, allein sie sind beschränkt und verschieden durch die Grade der deutlichen Vorstellungen. 92 a)

61. Die zusammengesetzten Dinge gleichen darin den einfachen. Denn alles ist voll; dies macht den ganzen Stoff zu einem verbundenen. Da nun in dem Vollen jede Bewegung einige Wirkung auf die entfernten Körper nach Maassgabe ihres Abstandes ausübt, so dass jeder Körper nicht blos von denen bestimmt wird, die ihn berühren und er gewissermaassen nur alles das empfindet, was diesen begegnet, sondern vermittelst dieser auch alle die Körper empfindet, welche die ihn unmittelbar berührenden berühren, so folgt, dass dieser verbindende Verkehr selbst auf die weitesten Entfernungen sich erstreckt. Deshalb empfindet jeder Körper alles, was in dem Universum vorgeht und es könnte daher Jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen, was überall geschieht, und selbst das, was geschehen ist und noch geschehen wird, indem er in dem Gegenwärtigen das Entfernte ebenso nach der Zeit, wie nach dem Orte erkennt. Hippokrates nannte es *συμπνοια παντα;* (das gleichzeitige Sehen von allem). Die einzelne Seele kann jedoch in sich nur das lesen, was deutlich vorgestellt wird, und sie kann nicht mit einem Male alle ihre Regeln entwickeln, denn sie gehen in's Unendliche. [b])

62. Obgleich jede erschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch den Körper deutlicher vor, der ihr besonders zugetheilt ist und dessen Entelechie sie bildet und so wie dieser Körper das ganze Universum durch den in dem Vollen stattfindenden Zusammenhang alles Stoffes ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie diesen Körper vorstellt, welcher ihr in besonderer Weise zugehört. (*Theodicee* II, § 400) [c])

63. Indem der Körper einer Monade zugehört, welche dessen Entelechie oder Seele ist, so bildet er mit seiner Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann und mit der Seele zusammen das, was man ein Geschöpf nennt. Nun ist dieser Körper eines Lebendigen oder eines Geschöpfes immer organisirt, denn da jede Monade ein Spiegel des Universums in ihrer Weise ist und das Universum nach einer vollkommenen Ordnung geregelt ist, so muss auch eine Ordnung in dem vorstellenden Wesen sein, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich

auch in dem Körper, nach welchem das Universum in der Seele vorgestellt wird. (*Theodicee* II, § 403)

64. So ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art göttlicher Maschine oder natürlichen Automatens, welcher alle künstliche Automaten unendlich übertrifft, da eine von den Menschen gemachte Maschine nicht in allen ihren Theilen Maschine ist. So hat z. B. der Zahn eines Messingrades Theile oder Stücke, welche nichts künstliches mehr sind und sie haben nichts an sich, welches zeigte, zu welchem Gebrauch das Rad bei der Maschine dient. Dagegen sind die Maschinen der Natur, d. h. die lebendigen Körper, noch in ihren kleinsten Theilen, ohne Ende, Maschinen. Darin liegt der Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d. h. zwischen der Kunst Gottes und der unsrigen. (*Theodicee* II, § 134. 146. 194. 403.)

65. Der Schöpfer der Natur hat dieses göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk zu Stande bringen können, weil jeder Theil des Stoffes nicht blos ohne Ende theilbar ist, wie die Alten erkannt hatten, sondern weil jeder Theil wirklich ohne Ende in kleine Theile getheilt ist, von denen jeder seine eigne Bewegung hat; denn sonst könnte nicht jeder Theil des Stoffes das Universum ausdrücken. (*Theodicee* I, § 70. II, § 195.) [d])

66. Hieraus sieht man, dass es eine Welt erschaffener Dinge, von lebendigen Körpern, von Geschöpfen, von Entelechien, von Seelen in dem kleinsten Theile des Stoffes giebt.

67. Jeder Theil des Stoffes kann als ein Garten voll Pflanzen oder als ein Teich voll Fische angesehen werden; aber auch jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.

68. Wenn auch die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht wieder eine Pflanze oder Fisch ist, so enthalten sie doch noch deren, aber meist von einer Feinheit, dass wir sie nicht wahrnehmen.

69. So giebt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Todes im Universum; eben so wenig ein Chaos oder eine Verworrenheit, als nur scheinbar, beinahe so, wie es in einiger Entfernung in einem Teiche scheinen

würde, in welchem man da eine verworrene und so zu sagen brodelnde Bewegung der Fische im Teiche sehen würde, ohne die Fische selbst zu unterscheiden. (*Theodicee* Vorrede 26 und 27.)

70. Hieraus erhellt, wie jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie besitzt, welche bei dem Geschöpfe die Seele ist; aber die Glieder dieses lebendigen Körpers sind voll von anderem Lebendigen, von Pflanzen und Geschöpfen, von denen jedes noch seine herrschende Entelechie oder Seele hat.

71. Indess darf man nicht meinen, wie es von Einigen geschieht, welche meine Gedanken falsch verstanden hatten, dass jede Seele eine Masse oder ein Stück Stoff zu eigen hat, welcher ihr immer anhängt und dass sie deshalb andere niedere lebende Wesen besitzt, welche immer zu ihrem Dienste bestimmt sind; denn alle Körper sind, wie die Ströme, in beständigem Fluss und fortwährend treten Stücke hinzu und gehen deren ab.

72. Deshalb wechselt die Seele ihren Körper nur allmählig, so dass sie niemals mit einem Male aller ihrer Organe beraubt ist. Es giebt oft Umwandlungen bei den Thieren, aber niemals eine Seelenwanderung, noch ein Uebergehen der Seelen in einander. Ebenso giebt es keine ganz abgetrennten Seelen für sich und keine Genien ohne Körper; nur Gott allein ist davon ganz losgelöst. (*Theodicee* II, § 90. 124.) [e])

73. Deshalb giebt es auch niemals im strengen Sinne eine völlig neue Erzeugung, noch einen vollkommenen Tod, so dass sich die Seele von dem Körper trennte. Was wir Zeugungen nennen, sind nur Entwickelungen und Vergrösserungen, so wie das, was wir Tod nennen, nur Einwickelungen und Verkleinerungen sind.

74. Die Philosophen sind über den Ursprung der Formen, Entelechien oder Seelen sehr in Verlegenheit gewesen; allein nachdem man durch genaue Untersuchungen bei den Pflanzen, Insekten und Thieren bemerkt hat, dass die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder aus einer Verwesung hervorgehen, sondern immer aus Saamen, in welchem ohne Zweifel immer eine Vorausbildung besteht, nimmt man nicht allein an, dass der organische Körper schon vor der Empfängniss bestanden hat, sondern auch eine Seele in diesem Körper, mit einem

Wort, das Thier selbst und dass dasselbe vermittelst der Empfängniss nur zu einer grössern Entwickelung veranlasst worden ist, um ein Geschöpf von anderer Art zu werden. Man sieht selbst ausserhalb der Erzeugung etwas Aehnliches, z. B. wenn die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden. (*Theodicee* II, § 86. 89. Vorrede S. 26; II, § 90. 184. 188. 403. 86. 397.) f)

75. Die Thiere, von welchen einige zur Stufe grösserer Thiere durch das Mittel der Zeugung erhoben werden, kann man Saamenthiere nennen; aber die von ihnen, welche in ihrer Art verbleiben, d. h. die Mehrzahl von ihnen werden geboren, vermehren sich und gehen unter, wie die grossen Thiere und nur eine kleine Zahl erwählter geht auf einen grösseren Schauplatz über.

76. Indess wäre dies allein nur die Hälfte der Wahrheit und ich halte daher dafür, dass, wenn das Geschöpf auf natürliche Weise niemals anfängt, es auch in natürlicher Weise nie aufhört und dass es also nicht blos keine Erzeugung, sondern auch keine völlige Zerstörung des Stoffes oder keinen Tod im strengen Sinne hier geben wird. Diese *a posteriori* begründete und aus den Erfahrungen entlehnte Ansicht stimmt vollkommen mit meinen oben *a priori* abgeleiteten Grundsätzen. (*Theodicee* II, § 29.)

77. Man kann also sagen, dass nicht blos die Seele (der Spiegel eines unzerstörbaren Universums) unzerstörbar ist, sondern das Geschöpf selbst, obgleich seine Maschine oft theilweise untergeht und organische Trennstücke entweder abstösst oder annimmt.

78. Diese Grundsätze haben mir das Mittel zur natürlichen Erklärung der Verbindung, oder vielmehr der Gleichförmigkeit von Seele und organischem Körper gewährt. Die Seele folgt ihren eignen Gesetzen und ebenso der Körper den seinigen und sie begegnen sich vermöge der zwischen allen Substanzen vorherbestimmten Harmonie, weil sie sämmtlich Darstellungen desselben Universums sind. (*Theodicee*, Vorrede S. 26. II, § 340. 352. 353. 358.) g)

79. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen, durch Begehrungen, Zwecke und Mittel. Die Körper wirken nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegung und beide Reiche, das der wirkenden Ursachen und das der Zweckursachen stehen mit einander in Harmonie. h)

80. Descartes hat anerkannt, dass die Seelen den Körpern keine Kraft mittheilen können, weil in dem Stoffe immer dieselbe Menge von Kraft enthalten ist. Allein er meinte, die Seele könne die Richtung der Bewegung ändern; indess geschah dies nur, weil zu seiner Zeit man das Natur-Gesetz noch nicht kannte, wonach auch dieselbe Richtung der Bewegung des Stoffes sich gleich erhält. Hätte Descartes dies erkannt, so würde er auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein. (*Theodicee*, Vorrede S. 26. II, § 22. 59. 60. 61. 63. 66. 345. 346. u. f. 351. 355.) [1]

81. Aus diesem Systeme ergiebt sich, dass die Körper sich so thätig zeigen, als wenn (das Unmögliche angenommen) es keine Seelen gäbe, und dass die Seelen so thätig sind, als wenn es keine Körper gäbe und dass beide so thätig sind, als wenn der eine auf den anderen einen Einfluss übte.

82. Was die Geister, oder vernünftigen Seelen anlangt, so verhält es sich zwar in allem Lebenden und in den Geschöpfen im Grunde, wie ich gesagt habe, in gleicher Weise (nämlich, dass das Geschöpf und die Seele sowohl mit der Welt zugleich anfangen und nicht eher als diese ihr Ende nehmen) — allein es besteht doch bei den vernünftigen Geschöpfen das Besondere, dass ihre kleinen Saamenthierchen, so lange sie nichts weiter sind, nur gewöhnliche, oder blos empfindende Seelen haben, aber sobald die so zu sagen auserwählten durch eine wirkliche Empfängniss zur menschlichen Natur gelangen, so werden ihre empfindenden Seelen zur Stufe der Vernunft und zu dem Vorrecht der Geister erhoben. (*Theodicee* II, § 91. 397.)

83. Neben anderen Unterschieden, welche zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern bestehen, die ich zum Theil schon angegeben habe, giebt es noch den, dass die Seelen im allgemeinen lebendige Spiegel oder Bilder des Universums der geschaffenen Dinge sind, aber dass die Geister auch Bilder von der Gottheit selbst sind, oder von dem Schöpfer der Natur und dass sie fähig sind, das System des Universums zu erkennen und etwas davon durch architektonische Proben nachzuahmen, da jeder Geist in seinem Bezirk eine kleine Gottheit ist. (*Theodicee* II, § 117.)

84. Dies bewirkt, dass die Geister deshalb allein fähig sind, in eine Art von Gesellschaft mit Gott einzutreten und dass Gott in Bezug auf sie nicht blos in dem Verhältnisse eines Erfinders zu seiner Maschine steht (wie dies bei Gott in Bezug auf die übrigen erschaffenen Dinge der Fall ist), sondern auch in dem eines Fürsten zu seinen Unterthanen und selbst in dem eines Vaters zu seinen Kindern.

85. Man kann also leicht daraus folgern, dass die Versammlung aller Geister den Staat Gottes bildet, d. h. den möglichst vollkommenen Staat unter dem vollkommensten Monarchen.

86. Dieser Gottes-Staat, diese wahrhaft allgemeine Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt und das erhabenste und göttlichste seiner Werke, in dem wahrhaft der Ruhm Gottes besteht, da es einen solchen nicht geben würde, wenn seine Weisheit und seine Güte nicht von den Geistern gekannt und bewundert würden. Auch zeigt Gott seine Güte eigentlich nur in Bezug auf diesen göttlichen Staat, während seine Weisheit und seine Macht sich überall zeigen. (*Theodicee* II, § 146. Anhang I, Einwurf 2.)

87. So wie ich vorhin eine vollkommene Harmonie zwischen den beiden natürlichen Reichen dargelegt habe, nämlich dem der wirkenden Ursachen und dem der Zweckursachen, so mache ich hier noch auf eine andere Harmonie aufmerksam, nämlich zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, d. h. zwischen Gott, aufgefasst als Baumeister der Maschine, des Universums und Gott, aufgefasst als Monarch des Gottesstaates der Geister. (*Theodicee* II, § 62. 74. 118. 248. 112. 130. 247.)

88. Diese Harmonie bewirkt, dass die Dinge auf den eignen Wegen der Natur zur Gnade führen und dass unsere Erdkugel z. B. auf natürlichen Wegen in den Zeitpunkten zerstört und wiederhergestellt werden muss, wie die Regierung der Geister es zur Züchtigung der Einen und zum Lohne der Anderen verlangt. (*Theodicee* II, § 18. u. ff. § 110. 244. 245. 340.)

89. Man kann auch sagen, dass der Gott als Baumeister den Gott als Gesetzgeber in allem befriedigt und dass also die Sünden durch die Ordnung der Natur ihre

Strafe mit sich führen müssen, wie selbst in Folge des mechanischen Aufbaues der Dinge und dass die guten Handlungen auf mechanischem Wege in Bezug auf die Körper ihren Lohn erlangen werden, obgleich dies nicht immer sofort geschehen kann und soll.

90. Endlich wird es bei dieser Regierung keine gute Handlung ohne Lohn und keine schlechte ohne Strafe geben. Alles soll zum Wohl der Guten endigen, d. h. derer, die in diesem grossen Staate nicht unzufrieden sind, sondern vielmehr der Vorsehung vertrauen, und dem Urheber alles Guten so, wie es sich gehört, nachahmen, indem sie sich an der Betrachtung seiner Vollkommenheiten nach der Natur der wahrhaften reinen Liebe erfreuen, welche sich an dem Glücke des Geliebten erfreut. Dies lässt die weisen und tugendhaften Personen für alles arbeiten, was mit dem vermuthlichen oder mit dem vorgehenden Willen Gottes übereinstimmend gehalten wird und lässt sie doch mit dem zufrieden sein, was Gott durch seinen verborgenen, nachfolgenden und entscheidenden Willen wirklich werden lässt. Man erkennt dabei an, dass wenn man die Ordnung des Universums genügend verstehen könnte, man finden würde, dass sie alle Wünsche der Weisesten übertrifft und dass sie nicht noch besser gemacht werden konnte, als sie ist, und zwar nicht blos für das Ganze überhaupt, sondern auch für das im Besonderen, wenn wir so, wie es sich gehört, dem Urheber von Allem ergeben sind, und ihn nicht blos als den Künstler und die wirkende Ursache unseres Wesens auffassen, sondern auch als unsern Meister und als die Endursache, welche das ganze Ziel unseres Wollens verwirklichen und allein uns glücklich machen kann. (*Theodicee* Vorrede 1. 7. II. § 278.) [k]

XXIV.

Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade.[93]

Um 1714. (*Erdmann*, Seite 744.)

1. Die Substanz ist ein des Handelns fähiges Wesen. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist die, welche keine Theile hat; die zusammengesetzte ist eine Ansammlung von einfachen Substanzen oder Monaden. Monade ist ein griechisches Wort, welches die Einheit oder das, was eines ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind Vielheiten; die einfachen Substanzen, das Lebende, die Seelen, die Geister sind Einheiten. Es muss überall einfache Substanzen geben, weil ohne die einfachen es auch keine zusammengesetzten geben würde; deshalb ist die ganze Natur voll von Lebendigem.[94a]

2. Da die Monaden keine Theile haben, so können sie weder gebildet, noch zerstört werden. Auf natürliche Weise können sie weder anfangen noch aufhören. Sie dauern deshalb so lange, wie das Universum, welches wohl geändert, aber nicht zerstört werden wird. Sie können keine Gestalten haben, da sie sonst Theile haben müssten.

Deshalb kann eine Monade an sich und sofort von einer andern nur durch innere Eigenschaften und Thätigkeiten unterschieden sein, welche in nichts anderem bestehen können, als in ihren Vorstellungen (d. h. die Darstellungen des Zusammengesetzten in dem Einfachen, oder dessen, was ausserhalb des Einfachen ist) und ihren Begehrungen (d. h. ihrem Streben von einer Vorstellung zur anderen), welche letztere das Princip der Veränderungen sind. Die Einfachheit der Substanz hindert nämlich die Vielfachheit ihrer Zustände nicht, welche sich in dieser selben einfachen Substanz zusammen befinden und sie müssen in der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zu den äusseren Dingen bestehen.

Es ist, wie bei einem Mittelpunkt, in dem trotz seiner Einfachheit eine unendliche Menge von Winkeln bestehen, welche durch die hier zusammentreffenden Linien gebildet werden. [b])

3. Alles in der Natur ist voll. Es giebt einfache Substanzen, welche durch ihre eigenen Thätigkeiten von einander gesondert sind und welche stets ihre Beziehungen wechseln. Jede einfache Substanz oder Monade, welche den Mittelpunkt einer zusammengesetzten Substanz bildet (wie z. B. von einem Geschöpfe), ist das Princip von deren Einheit und ist von einer Masse umgeben, welche aus einer Unendlichkeit anderer Monaden zusammengesetzt ist, und welche den eigenen Körper dieser Centralmonade bilden. Je nach den Erregungen des Körpers stellt letztere, wie in einer Art von Centrum, die ausser ihr befindlichen Dinge vor. [c]) Dieser Körper ist organisch, wenn er eine Art von Automaten oder von natürlicher Maschine bildet, welche nicht blos Maschine im Ganzen, sondern auch in ihren kleinsten Theilen ist, welche sich noch bemerklich machen können. So wie nun in Folge der Vollheit der Welt alles mit einander verbunden ist und jeder Körper auf alle anderen je nach der Entfernung wirkt und durch eine Gegenwirkung von jenen erregt wird, so folgt, dass jede Monade ein lebender Spiegel oder mit einer inneren Thätigkeit begabt ist, welche das Universum je nach ihrem Standpunkt darstellt und welche so geregelt ist, wie das Universum selbst. Die Vorstellungen in der Monade entstehen die eine nach der andern nach dem Gesetz der Begehrungen oder der Endursachen des Guten und

Schlechten, welche in den bemerkbaren geregelten oder ungeregelten Vorstellungen bestehen, wie die Veränderungen der Körper und die äusseren Erscheinungen die einen nach den andern entstehen gemäss den Gesetzen der wirkenden Ursachen, d. h. der Bewegungen. Somit besteht eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen der Monade und den Bewegungen der Körper, welche von Anfang ab zwischen dem System der Endursachen und dem der wirkenden Ursachen eingerichtet worden ist. Hierin besteht die physische Zusammenstimmung oder die Einheit der Seele und des Körpers, ohne dass das eine die Gesetze des andern stören kann. [d])

4. Jede Monade, welche einen besonderen Körper hat, bildet eine lebende Substanz; deshalb giebt es nicht blos überall Lebendiges, welches mit Gliedern oder Organen versehen ist, sondern es giebt auch unendlich viele Abstufungen in den Monaden, indem die einen mehr oder weniger über die anderen herrschen. Wenn jedoch die Monade Organe von einer solchen Einrichtung hat, dass dadurch die von diesen empfangenen Eindrücke bestimmter und stärker werden und folglich auch die Vorstellungen, welche diese Eindrücke wiedergeben (wie z. B. vermittelst der Gestaltung der Feuchtigkeiten im Auge die Lichtstrahlen concentrirt werden und stärker wirken) [e]), so kann sich dies bis zum bewussten Gedanken steigern, d. h. bis zu einer mit Gedächtniss begleiteten Vorstellung, d. h. von welcher ein grosser Nachhall lange Zeit anhält, um bei Gelegenheit sich wieder hören zu lassen. Ein solches Lebende heisst ein Geschöpf und seine Monade eine Seele. Ist diese Seele bis zur Vernunft erhoben, so ist diese Monade etwas Höheres und man rechnet sie zu den Geistern, wie ich bald erklären werde.

Allerdings befinden sich die Geschöpfe mitunter in dem Zustande einfacher Monaden, nämlich, wenn deren Vorstellungen nicht so unterschieden und bestimmt sind, dass man sich deren erinnern kann, wie z. B. bei einem tiefen Schlafe ohne Träume, oder bei einer Ohnmacht; allein die ganz verworren gewordenen Vorstellungen müssen in den Geschöpfen aus den bald anzugebenden Gründen sich wieder von einander aussondern. Deshalb hat man zu unterscheiden zwischen der Vorstellung,

welche der innere Zustand in der Monade ist und die äusseren Dinge vorstellt und zwischen der Erfassung, welche das Bewusstsein oder das auf diesen inneren Zustand sich richtende Wissen ist, welches weder allen Seelen, noch derselben Seele fortwährend verliehen ist. Die Cartesianer fehlten, indem sie diese Unterscheidung nicht machten und die Vorstellungen, die man nicht bemerkt, für nichts rechneten, wie ja auch der gewöhnliche Mensch die nicht in die Sinne fallenden Körper für nichts rechnet. Deshalb haben sie auch nur die Geister für Monaden gehalten, den Thieren die Seele abgesprochen und geglaubt, dass es noch weniger andere Lebensprincipien gebe. Während sie so den gemeinen Glauben des Volkes zu stark verletzten, indem sie den Thieren die Empfindung absprachen, haben sie umgekehrt den Vorurtheilen der Menge sich zu sehr gefügt, indem sie eine lange Betäubung, welche von einer grossen Verwirrung der Vorstellungen kommt, mit dem Tode im strengen Sinne verwechselten, bei welchem jede Vorstellung aufhören würde. Dies hat die unbegründete Ansicht von dem Untergange gewisser Seelen bestärkt und ebenso die schlechte Meinung einiger sogenannten starken Geister, wonach die Seelen nicht unsterblich sein sollen.

5. In den Vorstellungen der Geschöpfe giebt es eine Verbindung, welche Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, die aber nur auf das Gedächtniss von Vorgängen sich stützt und nicht auf die Kenntniss der Ursachen. Deshalb flieht der Hund vor dem Stocke, mit dem er geschlagen worden ist; denn das Gedächtniss stellt ihm den Schmerz vor, welchen dieser Stock ihm verursacht hat. Auch die Menschen handeln, so weit sie sich auf die Erfahrung verlassen, d. h. bei drei Vierteln ihrer Handlungen, wie die Thiere. So erwartet man, dass es morgen Tag werden wird, weil man dies immer so erfahren hat; nur der Astronom sieht es in Folge von Gründen voraus und selbst diese Voraussagung wird einmal fehlschlagen, wenn die Ursache des Tages, die nicht ewig ist, einmal erlöschen wird. f) Dagegen beruht die wahrhafte Begründung auf nothwendigen und ewigen Wahrheiten, wie sie in der Logik, bei den Zahlen und bei der Geometrie vorkommen. Diese bilden die unzweifelhaften Verbindungen der Be-

griffe und die unfehlbaren Schlussfolgerungen. Die Geschöpfe, bei denen solche Begründungen sich nicht zeigen, heissen Thiere, während die, welche diese nothwendigen Wahrheiten kennen, eigentlich diejenigen sind, welche man vernünftige Geschöpfe nennt und deren Seelen Geister heissen. Diese Seelen sind zu Selbstbetrachtungen geschickt; sie können das betrachten, was man das Ich, die Substanz, Monade, Seele, den Geist nennt; mit einem Wort, die Dinge und die unstofflichen Wahrheiten; auch sind diese Thätigkeiten das, was uns für die Wissenschaften und die beweisbaren Kenntnisse fähig macht.

6. Neuere Untersuchungen, welche mit der Vernunft stimmen, haben gelehrt, dass die lebendigen Wesen, deren Organe uns bekannt sind, d. h. die Pflanzen und die Thiere nicht aus einem Chaos oder einer Verwesung hervorgehen, wie die Alten meinten, sondern aus vorausgebildeten Saamen und folglich aus der blossen Umgestaltung schon vorher bestehender lebender Wesen. In dem Saamen der grösseren Thiere giebt es kleinere Thiere, die vermittelst der Zeugung eine neue Bekleidung annehmen, welche sie sich aneignen und vermittelst deren sie sich ernähren und vergrössern können, um auf einen grösseren Schauplatz überzugehen und die Fortpflanzung der Thiere zu bewirken. Allerdings sind die Seelen der menschlichen Saamenthierchen nicht mit Vernunft begabt; sie werden es erst, wenn die Empfängniss diese Thiere zur menschlichen Natur bestimmt. So wie nun die Geschöpfe überhaupt nicht erst bei der Empfängniss oder Erzeugung vollständig entstehen, so gehen sie auch nicht bei dem, was wir Tod nennen, vollständig unter; denn vernunftgemäss geht das, was nicht auf natürlichem Wege anfängt, nach der Ordnung der Natur auch nicht unter, vielmehr verlassen diese Thiere nur ihre Maske oder ihren Ueberzug und kehren nur zu einem kleineren Schauplatz zurück, wo sie jedoch ebenso empfindlich und und so gut geregelt sein können, als in ihrem grösseren Zustande. Was ich hier von den grossen Thieren sage, gilt auch für die Erzeugung und den Tod der kleineren Saamenthierchen, im Vergleich zu welchen jene für gross gelten können; denn in der Natur geht Alles in das Unendliche.

Somit sind also nicht blos die Seelen, sondern auch

die Geschöpfe unerzeugt und unsterblich; sie werden nur entfaltet, eingefaltet, bekleidet, entkleidet, umgestaltet. Die Seelen verlassen niemals ihren ganzen Körper und gehen nie aus dem einen in einen andern für sie ganz neuen Körper über.

Deshalb giebt es keine Seelenwanderung, aber wohl eine Umgestaltung; die Geschöpfe wechseln, nehmen nur Theile an und stossen nur solche ab. Dies geschieht bei der Ernährung allmälig und in kleinen unsichtbaren Theilen, aber stetig; seltner mit einem Male und merklich, wie dies bei der Empfängniss und bei dem Tode geschieht, welche auf einmal die Aufnahme oder den Verlust von Theilen bewirken.

7. Bisher habe ich nur als blosser Physiker gesprochen; jetzt muss ich mich zur Metaphysik erheben, indem ich das grosse, im Allgemeinen wenig benutzte Princip benutze, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht; d. h. nichts, von dem derjenige, welcher die Dinge hinreichend kennt, nicht einen Grund angeben könnte, welcher zureicht, um darzulegen, dass es so ist und nicht anders. Stellt man dieses Princip voran, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellen kann, sein: Warum giebt es überhaupt Etwas und nicht vielmehr Nichts? Denn das Nichts ist einfacher und leichter, als das Etwas. 8) Ferner muss man, vorausgesetzt, dass Dinge bestehen müssen, den Grund angeben können, weshalb sie so bestehen und nicht in anderer Weise.

8. Nun kann der zureichende Grund von dem Dasein des Universums nicht in der Reihe der zufälligen Dinge liegen, d. h. nicht in der Reihe der Körper und von deren Vorstellungen in der Seele; denn der Stoff ist an sich für Bewegung und Ruhe und für diese oder jene Bewegung gleichgültig; man kann in ihm nicht den Grund für die Bewegung überhaupt und noch weniger für eine bestimmte Bewegung finden. Allerdings kommt die gegenwärtige Bewegung im Stoffe von der vorgehenden und man kommt hier nicht weiter, wenn man auch noch so weit zurückginge, denn die Frage bleibt immer dieselbe. Deshalb muss der zureichende Grund, welcher nicht wieder eines Grundes bedarf, ausserhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen und in einer Substanz enthalten sein, welche

die Ursache davon ist, oder welche ein nothwendiges Wesen ist, welches den Grund seines Daseins mit sich führt; ohnedem hat man keinen zureichenden Grund, bei dem man stehen bleiben könnte. Diese letzte Ursache der Dinge heisst Gott.

9. Diese einfache und ursprüngliche Substanz muss in hervorragender Weise die Vollkommenheiten einschliessen, welche in den abgeleiteten Substanzen enthalten sind, welche die Wirkungen jener Substanz sind. Sie wird also die Macht, das Wissen und den Willen in Vollkommenheit besitzen, d. h. sie wird allmächtig, allwissend und höchst gütig sein, und da die Gerechtigkeit, überhaupt genommen, nur die der Weisheit entsprechende Güte ist, so muss es auch eine höchste Gerechtigkeit in Gott geben. [h]) Der Grund, welcher durch ihn die Dinge hat zum Dasein gelangen lassen, lässt sie auch von ihm in ihrem Dasein und Wirken abhängig sein und sie erhalten stetig von ihm das, was sie einige Vollkommenheit haben lässt. Was dagegen ihnen an Unvollkommenheit anhängt, kommt von der wesentlichen und ursprünglichen Beschränkung der geschaffenen Dinge.

10. Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass er bei Erschaffung des Universums das möglichst Beste gewählt hat, wo die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung vereint ist. Er hat das zweckmässigste Terrain, den zweckmässigsten Ort und Zeit gewählt, ebenso die grössten Wirkungen auf den einfachsten Wegen hervorgebracht und die grösste Macht, die grössten Kenntnisse, das grösste Glück und die grösste Güte bei den Geschöpfen, so weit das Universum es gestattete. Denn da alle Möglichkeiten in dem Verstande Gottes im Verhältniss ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein verlangten, so muss die wirkliche Welt, als das Ergebniss aller dieser Verlangen, die möglichst vollkommenste sein. Ohne dies könnte man keinen Grund angeben, weshalb die Dinge gerade so gemacht worden sind und nicht anders.

11. Die höchste Weisheit Gottes hat ihn insbesondere die besteingerichteten und den allgemeinen oder metaphysischen Gründen am meisten entsprechenden Gesetze der Bewegung wählen lassen. Es erhält sich dabei die gleiche Menge der sämmtlichen und unbedingten Kraft, oder Thätigkeit; ferner dieselbe Menge der rückwirkenden

Kraft oder der Gegenwirksamkeit und endlich dieselbe Menge der richtenden Kraft. Ueberdem ist die Rückwirkung immer gleich deren Anstosse und die ganze Wirkung ist immer in ihrer Grösse der Grösse ihrer vollen Ursache gleich. Es ist auffallend, dass man aus der blossen Betrachtung der wirkenden Ursachen oder des Stoffes keinen Grund für diese Gesetze der Bewegung entnehmen kann; sie sind erst in unserer Zeit entdeckt worden, und ein Theil von ihnen ist durch mich selbst entdeckt worden. Denn ich habe gezeigt, dass man auf die Endursachen zurückgreifen muss und dass diese Gesetze nicht von dem Princip der Nothwendigkeit abhängen, wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten, sondern von dem Princip der Angemessenheit, d. h. von der Wahl der Weisheit. Es ist dies einer der stärksten und überzeugendsten Beweise vom Dasein Gottes für diejenigen, welche die Dinge tiefer zu betrachten vermögen.

12. Aus der Vollkommenheit des höchsten Schöpfers folgt auch, dass nicht blos die Ordnung des Universums die möglichst vollkommenste ist, sondern auch, dass jeder lebendige Spiegel, welcher das Universum wiederspiegelt, d. h. jede Monade, jedes substantielle Centrum seine Vorstellungen und Begehrungen so gut geregelt haben muss, als sich mit allen übrigen Dingen verträgt. Es folgt daraus auch noch, dass die Seelen, d. h. die herrschenden Monaden, oder vielmehr die Geschöpfe aus dem Zustande der Betäubung, in welche der Tod, oder ein anderer Zufall sie versetzen kann, wieder erwachen werden.

13. Denn in den Dingen ist ein- für allemal Alles mit so viel Ordnung und Zusammenstimmung geregelt, als möglich ist, da die höchste Weisheit und Güte nur in vollkommener Harmonie handeln konnte. Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger; das Kommende könnte man in dem Vergangenen lesen und das Entfernte ist durch das Nächste ausgedrückt. Man könnte die Schönheit des Universums an jeder Seele erkennen, wenn man all' ihre Falten öffnen könnte, welche sich nur mit der Zeit erkennbar aufthuen. Da indess jede deutliche Vorstellung der Seele eine unendliche Menge verworrener Vorstellungen befasst, welche das ganze Universum in sich schliessen, so kennt die Seele selbst die Dinge, von denen

sie Vorstellungen hat, nur so weit, als sie deutliche und klare Vorstellungen hat und ihre Vollkommenheit steht im Verhältniss zu ihren deutlichen Vorstellungen. [i])

Jede Seele kennt das Unendliche, kennt Alles, aber verworren. Wenn ich am Strande des Meeres mich ergehe und das grosse Brausen desselben höre, so höre ich den Ton von jeder einzelnen Welle, aus denen das ganze Brausen zusammengesetzt ist, aber ich unterscheide die einzelnen nicht. So sind unsere verworrenen Vorstellungen das Ergebniss der Eindrücke, welche das ganze Universum auf uns macht. [k]) So verhält es sich mit jeder Monade; nur Gott hat eine deutliche Kenntniss von Allem, denn er ist der Quell von Allem. Man hat ihn sehr gut gleichsam den überall vorhandenen Mittelpunkt genannt, da ihm, ohne jede Entfernung vom Mittelpunkte, Alles unmittelbar gegenwärtig ist.

14. Was die vernünftigen Seelen oder die Geister anlangt, so besteht in ihnen etwas mehr, als in den Monaden und selbst als in den einfachen Seelen. Sie sind nicht blos ein Spiegel des Universums und der geschaffenen Dinge, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht blos Vorstellungen von den Werken Gottes, er ist auch im Stande selbst etwas hervorzubringen, was ihnen ähnelt, obgleich nur im Kleinen. Ich will das Wunderbare der Träume nicht erwähnen, wo wir ohne Mühe und selbst ohne es zu wollen, Dinge erfinden, über die man im Wachen lange hätte nachdenken müssen, ehe man sie gefunden hätte. Aber unsere Seele ist auch aufbauend in den freiwilligen Handlungen; sie entdeckt die Wissenschaften, nach denen Gott die Dinge geregelt hat, *pondere, mensura, numero,* (durch Wiegen, Messen, Zählen) und sie ahmt in ihrem Gebiete, in ihrer kleinen Welt, wo sie ihre Kräfte geltend machen kann, das nach, was Gott in der grossen gethan hat.

15. Deshalb treten alle Geister, sowohl der Menschen, wie der Genien vermöge ihrer Vernunft und der ewigen Wahrheiten in eine Art Gesellschaft mit Gott und sind Mitglieder des Staates Gottes, d. h. des vollkommensten Staates, welcher gebildet und geleitet wird durch den grössten und besten aller Monarchen, wo es kein Vergehen ohne Strafe und keine gute Handlung ohne angemessenen Lohn giebt und überhaupt so viel Tugend

und Glück, als möglich ist, und zwar nicht durch eine Störung der Natur, als wenn das, was Gott für die Seelen bereitet, die Gesetze der Körper störte, sondern durch die eigne Ordnung der natürlichen Dinge in Gemässheit der Harmonie, welche für alle Zeiten zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, zwischen Gott als Baumeister und Gott als Monarchen voraus bestimmt worden ist, so dass die Natur zur Gnade führt und die Gnade die Natur verbessert, indem sie sich derselben bedient.

16. Wenn also die Vernunft uns auch nicht die Einzelheiten der grossen Zukunft kennen lernen kann, die der Offenbarung vorbehalten sind, so können wir doch durch dieselbe Vernunft versichert sein, dass die Dinge in einer Weise gemacht sind, welche unsere Wünsche übertrifft. Da Gott ferner die vollkommenste und glücklichste und folglich auch die liebenswürdigste Substanz ist und die reine wahrhafte Liebe der Zustand ist, wo man sich an den Vollkommenheiten und dem Glücke dessen erfreut, den man liebt, so muss uns diese Liebe die grösste Freude, deren wir fähig sind, gewähren, wenn sie Gott zum Gegenstande hat. [l])

17. Auch ist es leicht, ihn, wie es sich gehört, zu lieben, wenn man ihn so kennt, wie ich ihn dargelegt habe. Denn wenn auch Gott von unseren Sinnen nicht wahrgenommen werden kann, so bleibt er doch höchst liebenswürdig und vermag ein grosses Vergnügen zu gewähren. Man sieht ja auch, wie grosse Ehrenbezeugungen den Menschen Freude machen, obgleich sie nicht in sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften bestehen.

Die Märtyrer und die Fanatiker zeigen, wenn auch die Affecte der letzteren schlecht geordnet sind, was die geistige Lust vermag, und was mehr ist, selbst die sinnliche Lust lässt sich auf eine geistige, nur verworren erkannte Lust zurückführen. [m])

Die Musik ergötzt uns, obgleich ihre Schönheit in der Uebereinstimmung von Zahlen und in einer Rechnung von Schlägen und Erzitterungen der tönenden Körper, welche sich in gewissen Zwischenräumen begegnen, besteht, deren wir nur nicht bewusst sind, obgleich die Seele sie dennoch macht. Die Lust, welche das Sehen der Verhältnisse bewirkt, ist von derselben Art und die Lust aus

den übrigen Sinnen kommt auf Aehnliches zurück, wenn man sie auch nicht so bestimmt erklären kann. [n])

18. Man kann selbst sagen, dass schon von jetzt ab die Liebe zu Gott uns einen Vorgeschmack von der künftigen Seligkeit gewährt. Wenn auch dieser Vorgeschmack auf keinen Nutzen abziélt, so ist er doch durch sich selbst unser grösstes Gut und Nutzen, selbst wenn man diesen Nutzen in ihm nicht sucht und wenn man nur bei dem Vergnügen stehen bleibt, welches er gewährt, und auf den daraus hervorgehenden Nutzen keine Rücksicht nimmt. Man erlangt dadurch ein völliges Vertrauen auf die Güte unseres Schöpfers und Herrn, welches eine wahrhafte Seelenruhe hervorbringt; nicht wie bei den Stoikern, welche mit Gewalt sich in Geduld fassen, sondern in Folge einer gegenwärtigen Zufriedenheit, welche uns des kommenden Glückes versichert. Aber selbst abgesehen von der Lust, kann nichts für die Zukunft nützlicher sein, als diese Liebe zu Gott; denn sie erfüllt unsere Hoffnungen und führt uns den Weg zum höchsten Glück, weil in Folge der im Universum eingerichteten vollkommenen Ordnung Alles auf das möglichst Beste gemacht ist, sowohl für das allgemeine Glück, wie für das der Einzelnen, in so fern diese dessen überzeugt und mit der Regierung Gottes zufrieden sind. Denn dies kann bei denen nicht fehlen, welche die Quelle alles Guten zu lieben verstehen. Allerdings wird die höchste Seligkeit, selbst wenn sie mit einem beseligenden Schauen oder mit einer Erkenntniss Gottes begleitet ist, niemals eine volle sein, da Gott bei seiner Unendlichkeit niemals völlig erkannt werden kann.

Deshalb wird unser Glück niemals bestehen in einem vollen Genusse, wo nichts zu wünschen übrig bliebe; es würde unseren Geist stumpfsinnig machen; vielmehr besteht unser Glück in einem steten Fortschritt zu neuen Freuden und Vollkommenheiten.

XXV.

Fünfter Brief

an Herrn Clarke

als Antwort auf die vierte Entgegnung von Herrn Clarke. [95])

1716. (*Erdmann*, Seite 762.)

Zu den §§ 1 und 2 dieser Entgegnung.

1 Ich werde diesmal verständlicher antworten, um die Schwierigkeiten aufzuhellen und um zu versuchen, ob man auf Vernunftgründe eingehen und Zeichen der Wahrheitsliebe geben will, oder ob man nur chikaniren, statt aufklären will.

2. Man müht sich oft ab, mir die Nothwendigkeit und das Fatum aufzubürden, obgleich vielleicht Niemand besser und gründlicher, als ich, in der Theodicee die wahren Unterschiede zwischen Freiheit, Zufälligkeit, Selbstbestimmung auf der einen Seite und der unbedingten Nothwendigkeit, dem Zufall und dem Zwange auf der anderen Seite entwickelt hat. Ich bin noch nicht sicher, ob dies geschieht, blos weil man es will, was ich auch dagegen sage, oder ob diese Aufbürdungen im guten Glauben geschehen, weil man meine Gedanken noch nicht genügend erwogen hat. Ich werde bald erfahren, was ich hierüber zu denken habe und danach mein Verhalten einrichten.

3. Allerdings bewirken die Gründe in dem Geiste des Weisen und die Beweggründe in jedwedem Geiste das, was die Gewichte in einer Waagschale bewirken. Man wendet ein, dass dieser Begriff zur Nothwendigkeit und dem Fatum führe; allein man behauptet dies ohne Beweis und ohne Rücksicht auf die Erläuterungen, welche ich anderwärts gegeben habe, um die Bedenken, welche man hier erheben kann, zu beseitigen.

4. Man scheint auch Zweideutigkeiten zu benutzen. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche man zulassen muss; denn man muss zwischen einer unbedingten Nothwendigkeit und einer bedingten unterscheiden. Man muss auch zwischen einer Nothwendigkeit unterscheiden, welche statt hat, weil ihr Gegentheil einen Widerspruch enthält und welche die logische, metaphysische oder mathematische genannt wird und zwischen der Nothwendigkeit, welche eine moralische ist und bewirkt, dass der Weise das Beste wählt und dass jeder Geist dem grössten Reize folgt.

5. Die hypothetische oder bedingte Nothwendigkeit ist die, welche die Voraussetzung oder die Hypothese von der Voraussicht Gottes, dem kommenden Zufälligen [96 a]) auferlegt. Man muss dieselbe annehmen, wenn man nicht mit den Socinianern Gott das Vorauswissen des kommenden Zufälligen und die Vorsehung, welche die Dinge im Einzelnen regelt und leitet, absprechen will.

6. Allein weder dieses Vorauswissen, noch diese Vorausbestimmung schaden der Freiheit, denn Gott, welcher, durch seine höchste Vernunft getrieben, unter mehreren möglichen Reihen der Dinge oder Welten diejenige gewählt hat, wo die freien Geschöpfe die und die bestimmten Entschlüsse, wenn auch mit seiner Beihülfe, fassen werden, hat dadurch jedes Geschehene gewiss und ein für allemal bestimmt gemacht, ohne dadurch die Freiheit seiner Geschöpfe zu beschränken; denn dieser einfache Beschluss, wonach er diese Welt wählte, änderte in ihr nichts, sondern verwirklichte nur deren Natur, welche er in seinen Ideen hier sah. [b])

7. Ebenso wenig beschränkt auch die moralische Nothwendigkeit die Freiheit; denn wenn der Weise und besonders Gott, (der höchste Weise) das Beste wählt, so ist er deshalb nicht weniger frei, im Gegentheil ist es die grösste Freiheit, wenn man nicht gehindert ist, das

Beste zu thun. Wenn ein Anderer nach dem ihm scheinbar Besten, was ihn am meisten reizt, wählt, so ahmt er hier im Verhältniss seines Zustandes die Freiheit des Weisen nach; ohnedem wäre die Wahl ein blinder Zufall.

8. Das Gute, sei es ein wirkliches, oder nur scheinbares, mit einem Wort, der Beweggrund reizt, aber nicht nothwendig, d. h. ohne dadurch eine unbedingte Nothwendigkeit aufzulegen. Denn wenn Gott z. B. das Beste wählt, so bleibt doch das, was er nicht wählt und was von geringerer Vollkommenheit ist, dennoch möglich; wäre aber das von Gott Gewählte unbedingt nothwendig, so würde alles andere unbedingt unmöglich sein und gegen die Hypothese verstossen; denn Gott wählt unter mehrerem Möglichen, d. h. unter mehreren Fällen, von denen keiner einen Widerspruch enthält.

9. Sagt man dagegen, dass Gott nur das Beste wählen könne, und will man daraus folgern, dass das, was er nicht wählt, unmöglich sei, so ist dies ein Vermischen der Begriffe von Macht und Wollen, von der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit, von den Wesentlichkeiten und dem Dasein. c) Denn das, was nothwendig ist, ist es durch seine Wesenheit, weil das Gegentheil einen Widerspruch enthält; dagegen verdankt das Zufällige, was da ist, sein Dasein dem Princip des Besten, als dem zureichenden Grunde der Dinge. Deshalb sage ich, dass die Beweggründe wohl geneigt machen, aber nicht nothwendig zwingen und dass es zwar eine Gewissheit und Untrüglichkeit in den zufälligen Dingen giebt, aber keine unbedingte Nothwendigkeit. Man verbinde damit das, was ich weiter unten zu No. 73. und 76. sagen werde.

10. Auch habe ich in meiner Theodicee genügend dargelegt, dass diese moralische Nothwendigkeit eine glückliche ist, welche der Vollkommenheit Gottes und und dem grossen Princip des Daseienden, nämlich dem Bedürfnisse eines genügenden Grundes entspricht, während die unbedingte und metaphysische Nothwendigkeit von dem anderen grossen Princip unserer Begründungen abhängt, nämlich von dem der Wesenheiten, d. h. von dem Princip der Identität oder des Widerspruchs; denn das absolut Nothwendige ist das allein Mögliche unter den

verschiedenen Maassnahmen und ist allein frei vom Widerspruch. [d])

11. Ich habe auch gezeigt, dass unser Wille nicht immer dem praktischen Verstande genau folgt; denn er kann Gründe haben, oder finden, um seinen Entschluss auszusetzen bis zu einer weiteren Ueberlegung.

10. Es wäre daher eine unverständige Hartnäckigkeit, wenn man mir nach diesen Auseinandersetzungen noch eine unbedingte Nothwendigkeit zur Last legen wollte, und dabei doch gegen das Gesagte, was den Dingen bis auf den Grund und vielleicht über das geht, was man anderwärts hört, nichts einzuwenden hätte.

13. Was das Fatum anlangt, was man mir auch zur Last legt, so ist auch das eine Zweideutigkeit. Es giebt ein mohamedanisches, ein stoisches und ein christliches Fatum. Das der Türken besagt, dass die Wirkungen eintreten werden, selbst wenn man deren Ursache vermeidet, als wäre es eine unbedingte Nothwendigkeit. Das stoische verlangt, dass man ruhig sei, weil man mit Gewalt sich Geduld auferlegen solle, da man gegen die Folge der Dinge nicht ankämpfen könne. Aber man erkennt auch ein christliches Fatum an, eine feste Bestimmung für alle Dinge, was durch das Vorauswissen und die Vorsehung Gottes geregelt ist. Fatum ist von *fari* abgeleitet, was ausprechen, bestimmen heisst. Im guten Sinne bezeichnet es den Beschluss der Vorsehung. Diejenigen, welche sich dem in Folge ihrer Kenntniss von den Vollkommenheiten Gottes unterwerfen, aus welcher Kenntniss die Liebe zu Gott folgt, (weil sie in der Freude besteht, welche diese Kenntniss gewährt), fassen sich nicht blos in Geduld, wie die heidnischen Philosophen, sondern sind sogar mit dem, was Gott anordnet, zufrieden, weil alles, was er thut, das Beste ist und zwar nicht blos überhaupt für das Wohl im Grossen, sondern auch für das grösste Wohl derer, welche ihn lieben.

14. Ich habe mich umständlicher auslassen müssen, um einen guten Theil des mir mit Unrecht Aufgebürdeten zu beseitigen und ich hoffe, dies wird auch durch diese Erläuterungen in der Seele billiger Leser geschehen. Ich komme jetzt zu dem Einwurf, den man gegen meinen Vergleich der Beweggründe des Willens mit den Gewichten einer Waage erhoben hat. Man sagt, die Waage sei rein

leidend, während die verständigen und mit einem Willen begabten Seelen thätig seien. Ich antworte darauf, dass beide, sowohl das Thätige, wie das Leidende des Princips des zureichenden Grundes bedürfen; sie brauchen einen solchen sowohl für ihr Handeln, wie für ihr Erleiden. Nicht blos die Waage wirkt nicht, wenn sie in beiden Waagschaalen gleich belastet ist, auch die Gewichte thuen es nicht, wenn sie im Gleichgewicht sind, so dass die eine Schaale nicht sinken kann, ohne dass die andere steigt.

15. Auch muss man bedenken, dass im eigentlichen Sinne die Beweggründe auf den Willen nicht so wirken, wie die Gewichte auf die Waage, vielmehr ist es der Geist, welcher in Folge der Beweggründe handelt, die für ihn die Anlässe zum Handeln sind. Will man also, wie hier, dass der Geist manchmal schwache Beweggründe den starken, und selbst das Gleichgültige den Beweggründen überhaupt vorziehe, so ist das ein Abtrennen der Beweggründe vom Geiste, als wären sie eben so ausserhalb seiner, wie die Gewichte von der Waage verschieden sind und als beständen in dem Geiste noch andere Antriebe zum Handeln, als die Beweggründe, vermöge welcher Antriebe der Geist die Beweggründe annehmen oder verwerfen könnte. Vielmehr befassen in Wahrheit die Beweggründe alle Bestimmungen, die der Geist für sein freies Handeln erhalten kann, da sie nicht blos die Vernunftgründe befassen, sondern auch die Neigungen, welche von den Leidenschaften und anderen vorgehenden Eindrücken kommen. Wenn daher der Geist die schwache Neigung der starken vorzöge, so würde er gegen sich selbst handeln und anders, als er selbst zu handeln geneigt ist. Dies zeigt, dass die, den meinigen entgegengestellten Begriffe oberflächlich sind und bei näherer Betrachtung nichts gründliches an sich haben.

16. Wenn man sagt, dass der Geist doch seine guten Gründe zum Handeln haben könne, selbst wenn auch keine Beweggründe bestehen, und die Dinge durchaus gleichgültig sind, wie dies hier geschehen ist, so ist dies ein offenbarer Widerspruch, denn wenn gute Gründe für den von ihm gewählten Weg bestehen, so sind die Dinge dem Geist eben nicht gleichgültig.

17. Wenn man ferner sagt, dass man handeln werde,

wenn man Gründe dazu habe, selbst wenn die Wege des Handelns durchaus gleichgültig wären, so ist dies auch sehr oberflächlich und in einer kaum aufrecht zu haltenden Weise gesprochen. Denn man hat nie einen genügenden Grund zum Handeln, wenn man keinen genügenden Grund für ein Handeln in dieser Art hat. Da jede Handlung eine durchaus bestimmte ist, und sie nie blos eine Handlung überhaupt, oder abgetrennt von den Nebenumständen ist, so bedarf sie irgend eines Weges, um ausgeführt zu werden. Wenn es also einen genügenden Grund für ein Handeln in dieser Art giebt, so giebt es auch einen Grund, um auf diesem Wege zu handeln, und deshalb sind auch die Wege des Handelns nicht gleichgültig. In allen Fällen, wo man genügende Gründe für eine einzelne Handlung hat, hat man auch deren für das zu ihr Nöthige. Man sehe auch, was ich unter No. 66 sagen werde. [e])

18. Diese Begründung ist augenfällig und es ist deshalb sonderbar mir vorzuhalten, dass ich mein Princip für die Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes ohne allen von der Natur der Dinge oder von den göttlichen Vollkommenheiten entnommenen Beweis aufstelle. Denn die Natur der Dinge verlangt, dass jedes Ereigniss seine Bedingungen, Erfordernisse und passenden Zustände habe, deren Dasein den hinreichenden Grund für das Ereigniss bildet.

19. Auch verlangt die Vollkommenheit Gottes, dass alle seine Handlungen seiner Weisheit entsprechen und dass man ihm nicht vorhalten kann, er habe ohne Grund gehandelt, ja sogar einen schwächeren Grund einem stärkeren vorgezogen.

20. Ich werde indess am Ende dieses Briefes weitläufiger über die Bedeutung und Wichtigkeit dieses grossen Princips sprechen, wonach jedes Geschehen eines genügenden Grundes bedarf. Sollte dieses Princip umgestossen werden, so würde auch der beste Theil aller Philosophie umgestossen werden. Es ist also sehr sonderbar, dass man mir hier eine *petitio principii* vorwirft. Man will offenbar unhaltbare Ansichten aufrecht erhalten, da man dahin gebracht ist, mir dies grosse Prinzip zu verweigern, welches eines der wesentlichsten der Vernunft ist. [f])

Zu den §§ 3 und 4.

21. Man muss gestehen, dass dieses grosse Princip, obgleich es anerkannt worden, doch nicht genug angewendet worden ist und zum grossen Theile ist dies der Grund, weshalb bis jetzt die erste Philosophie so wenig fruchtbar gewesen und so wenig auf Beweise gestützt worden ist. Ich folgere aus diesem Princip unter anderem, dass es in der Natur nicht zwei wirkliche Dinge giebt, die gar nicht unterschieden werden könnten; denn wenn es deren gäbe, so würden Gott und die Natur ohne Grund handeln, wenn sie das eine anders als das andere behandelten; also bringt Gott nicht zwei Stücke des Stoffes in vollkommener Gleichheit und Aehnlichkeit hervor. Man antwortet auf diesen Schluss, ohne dessen Grund zu widerlegen, nur mit einem ziemlich schwachen Einwurfe. Man sagt: „Wäre dieser Grund richtig, so wäre es Gott un„möglich, überhaupt irgend einen Stoff zu erschaffen, denn „wenn man von dem vollkommenen dichten Stoffe zwei „gleiche und gleichgestaltete Theile nimmt, (welche An„nahme möglich ist), so würde das eine genau so, wie „das andere sein.“ Allein hier ist eine offenbare *petitio principii* vorhanden, denn man nimmt eine vollkommene Uebereinstimmung an, die ich nicht zugeben kann. Diese Annahme zweier nicht zu unterscheidender Dinge, z. B. zweier Stücke des Stoffes, welche ganz genau mit einander übereinstimmen, erscheint in abstrakter Auffassung möglich; allein sie verträgt sich nicht mit der Ordnung der Dinge und mit der Weisheit Gottes, wo nichts ohne Grund zugelassen wird. Die Menge bildet sich solche Dinge ein, weil sie mit unvollständigen Begriffen sich begnügt. Dies ist einer der Fehler bei den Atomikern.

22. Ferner lasse ich in dem Stoffe keine vollkommen festen Theile zu, welche ganz aus einem Stücke ohne alle Verschiedenheit oder ohne besondere Bewegung in ihren Theilen bestehen, wie die angeblichen Atome dies sein sollen. Auch die Annahme solcher Körper ist eine falsche Meinung, die zwar gewöhnlich ist, aber schlecht begründet. Nach meinen Ausführungen ist jedes Stück des Stoffes wieder in kleinere Theile getheit, die sich verschieden bewegen und von denen keiner dem anderen vollkommen gleicht.

23. Ich habe erwähnt, dass bei den in die Sinne fallenden Dingen man niemals zwei ununterscheidbare findet und dass man z. B. in einem Garten nicht zwei gleiche Blätter, noch beim Wasser zwei gleiche Tropfen finden wird. Man lässt es in Bezug auf die Blätter und vielleicht (*perhaps*) in Bezug auf die Wassertropfen zu, allein man könnte es auch bei den Wassertropfen ohne das *perhaps* (*senza forse* würde der Italiener sagen) zulassen.

24. Ich glaube, dass die allgemeinen Beobachtungen bei den sinnlichen Dingen auch bei den unsinnlichen Dingen verhältnissmässig gelten; man könnte von ihnen sagen, was der Harlekin dem „Kaiser im Monde" sagt, dass alles gerade so, wie bei uns ist. Auch spricht es sehr gegen die ununterscheidbaren Dinge, dass man kein Beispiel dafür findet. Dennoch stemmt man sich gegen diese Folge, weil, sagt man, die sinnlichen Körper zusammengesetzt sind, während man behauptet, dass in denselben auch einfache, den Sinnen unzugängliche, enthalten seien. Ich kann auch dies nicht zugeben. Es giebt nichts Einfaches, als nur die wahrhaften Monaden, die weder Theile haben, noch ausgedehnt sind. Die einfachen und selbst die vollkommen gleichartigen Körper sind nur eine Folge der falschen Annahme des Leeren und der Atome und ausserdem der trägen Philosophie, welche die Analyse der Dinge nicht weit genug treibt und meint, die ersten Elemente der Natur im Körperlichen finden zu können, weil dies unsere Einbildungskraft zufrieden stellen würde.

25. Wenn ich bestreite, dass es zwei durchaus gleiche Wassertropfen gebe, oder zwei andere nichtunterscheidbare Körper, so meine ich nicht, dass es durchaus unmöglich sei, dergleichen anzunehmen, sondern nur, dass die Sache der Weisheit Gottes widerspricht und deshalb nicht statt hat. 8)

Zu den §§ 5 und 6.

26. Ich gebe zu, dass wenn zwei durchaus gleiche Dinge beständen, sie ihrer zweie sein würden; allein die Voraussetzung ist falsch und widerspricht dem grossen Princip der Vernunft. Die gewöhnlichen Philosophen

haben sich getäuscht, wenn sie annahmen, dass es Dinge gebe, die blos der Zahl nach (*solo numero*) verschieden seien, oder blos deshalb, weil es ihrer zwei seien und daraus sind ihre Verlegenheiten über das entstanden, was sie das Princip der Individualisation nennen. Die Metaphysik ist gewöhnlich blos als eine Lehre über die Bedeutung der Kunstausdrücke, gleich einem philosophishen Wörterbuche behandelt worden, ohne zur Erörterung der Dinge selbst zu gelangen. Die oberflächliche Philosophie, wie die der Atomiker und derer, welche ein Leeres annehmen, schmiedet sich Dinge, welche aus höheren Gründen nicht zugelassen werden können. Ich hoffe, dass meine Ausführungen der Philosophie eine andere Richtung geben werden, trotz der schwächlichen Einwürfe, gleich denen, welche man mir hier entgegengestellt hat.

27. Die Theile der Zeit und des Raumes sind, an sich betrachtet, ideale Dinge, deshalb gleichen sie sich vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. Allein mit zwei concreten Einsen, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder mit zwei erfüllten Räumen, d. h. wahrhaft wirklichen Räumen, ist dies nicht der gleiche Fall.

28. Ich sage nicht, dass zwei Punkte im Raume derselbe Punkt und dass zwei Augenblicke der Zeit derselbe Augenblick seien, wie man mir zur Last legt; aber man kann sich aus mangelhafter Kenntniss einbilden, dass es zwei verschiedene Augenblicke gebe, wo es nur einen giebt; wie ich in § 17 meiner letzten Antwort bemerkt habe, dass man in der Geometrie oft zweie voraussetzt, um den Gegner des Irrthums zu überführen und man doch nur eines findet. Wenn Jemand annähme, dass eine gerade Linie eine andere gerade in zwei Punkten schneide, so wird sich am Ende der Rechnung finden, dass diese angeblichen zwei Punkte zusammenfallen müssen und nur einen bilden können.

29. Ich habe bewiesen, dass der Raum nichts anderes ist, als eine Ordnung des Daseins der Dinge, welche sich in deren Gleichzeitigkeit bemerklich macht. Deshalb kann die Annahme eines stofflichen und begrenzten Universums, welches als Ganzes in einem unendlichen leeren Raume herumwandert, nicht zugelassen werden, denn sie ist durchaus unvernünftig und unausführbar.

Denn abgesehen davon, dass es keinen Raum ausserhalb des stofflichen Universums giebt, wäre eine solche Thätigkeit ohne Ziel; dies wäre eine Thätigkeit nichts zu thun, *agendo nihil agere.* Es würde sich für Niemand, wer es auch sei, eine bemerkbare Veränderung ergeben. Dies sind Einbildungen von Philosophen mit unvollständigen Begriffen, welche aus dem Raume eine unbedingte Realität machen. Die blossen Mathematiker, welche sich nur mit den Spielen der blossen Einbildungskraft beschäftigen, können sich solche Begriffe zusammensetzen; aber aus höheren Gründen werden sie beseitigt.

30. Unbedingt gesprochen, kann Gott wohl ein in seiner Ausdehnung endliches stoffliches Universum erschaffen, allein das Gegentheil erscheint seiner Weisheit angemessener.

31. Ich gestehe auch nicht zu, dass jedes Endliche beweglich sei; nach der Hypothese meiner Gegner ist ein Theil des Raumes, trotz seiner Unendlichkeit, nicht beweglich. Zur Beweglichkeit gehört, dass der Gegenstand seine Lage in Bezug auf einen anderen verändern kann und dass ein neuer Zustand eintreten kann, welcher von dem ersten unterschiedbar ist; ohnedem ist die Bewegung nur ein Machwerk der Einbildung. Deshalb muss ein endliches bewegliches Ding noch ein anderes neben sich haben, damit eine wahrnehmbare Veränderung eintreten kann.

32. Descartes hat angenommen, dass der Stoff unbegrenzt sei und ich meine, dass er nicht genügend widerlegt worden ist. Aber wenn man es ihm auch einräumte, so folgt doch daraus nicht, dass der Stoff nothwendig wäre, noch, dass er seit aller Ewigkeit bestanden habe, weil diese Ausbreitung des Stoffes ohne Grenzen nur eine Wirkung der Wahl Gottes sein würde, welcher dies für besser befunden hätte. [h])

Zu § 7.

33. Weil der Raum, wie die Zeit, an sich eine ideale Sache ist, so muss der Raum allerdings ausserhalb der Welt nur eingebildet sein, wie selbst die Scholastiker an-

erkannt haben. Dasselbe gilt für den leeren Raum in der Welt, welchen ich ebenfalls aus den angegebenen Gründen für eine Einbildung halte.

34. Man hält mir das Leere entgegen, was Herr Guerike in Magdeburg entdeckt hat und sich bildet, wenn man die Luft aus einem Glase pumpt; man behauptet, dass in solchem Glase, wenigstens zum Theil, ein wahres Leere, oder ein Raum ohne Stoff bestehe. Die Aristoteliker und Cartesianer, welche kein wahrhaftes Leere anerkennen, antworten auf diesen Versuch des Herrn Guerike und ebenso auf den des Herrn Toricelli in Florenz (welcher eine Glasröhre mit Hülfe des Quecksilbers von der Luft entleerte), dass es weder in der Glasröhre, noch in dem Glase ein Leeres gebe, weil das Glas sehr feine Poren habe, durch welche die Strahlen des Lichts, des Magneten und andere sehr feine Stoffe hindurchgehen können. Ich stimme dem bei, da man das Glas mit einem Kasten voll Löcher vergleichen kann, welcher in Wasser gesetzt ist, in welchem Kasten sich Fische und andere dickere Körper befinden. Wenn man diese auch hinwegnimmt, so wird der Kasten doch immer voll Wasser bleiben. Der Unterschied hierbei ist nur der, dass das Wasser zwar flüssig und schmiegsamer ist, als diese gröberen Körper, aber doch ebenso schwer und dicht, oder selbst noch mehr, während der Stoff, welcher in das Glas an Stelle der Luft eintritt, sehr fein ist. Die neuen Vertheidiger des Leeren antworten auf diesen Einwand, dass es nicht die grössere Dicke sei, welche Widerstand leiste und dass deshalb es da nothwendig mehr Leeres gebe, wo weniger Widerstand vorhanden sei; auch sagt man, dass die Feinheit hier nichts thue nnd dass die Theile des Quecksilbers eben so zart und fein seien, wie die des Wassers und dass doch das Quecksilber zehnmal mehr Widerstand leiste. Ich antworte darauf, dass nicht sowohl die Menge des Stoffes, als die Schwierigkeit, welche er seinem Verschieben entgegensetzt, den Widerstand ausmacht. So enthält z. B. das schwimmende Holz weniger schweren Stoff, als Wasser von gleichem Umfange und dennoch widersteht es einem Schiffe mehr, als das Wasser.

35. Was das Quecksilber anlangt, so enthält es allerdings vierzehn mal mehr schweren Stoff, als Wasser von gleichem Umfange, allein es folgt nicht daraus, dass

es wirklich vierzehn mal mehr Stoff im unbedingten Sinne enthalte; vielmehr enthält das Wasser eben so viel, wie das Quecksilber, wenn man zu seinem eignen Stoff, der schwer ist, den fremden Stoff hinzurechnet, welcher nicht schwer ist und durch seine Poren hindurch geht. Denn sowohl das Quecksilber, wie das Wasser sind Massen von schwerem Stoffe, welche durchlöchert sind und durch welche vieler, nicht schwerer Stoff hindurch geht: letzterer bildet keinen fühlbaren Widerstand, wie dies bei den Stoffen der Lichtstrahlen und anderen, nicht wahrnehmbaren Flüssigkeiten offenbar der Fall ist, im Gegensatz zu solchen Stoffen, wie hauptsächlich der, welcher als solcher die Schwere der gröberen Körper bewirkt, indem er sich vom Mittelpunkt entfernt, und deshalb jene Flüssigkeiten sich dahin zu bewegen veranlasst. Denn es wäre eine sonderbare Annahme, wenn man jeden Stoff und selbst im Verhältniss zu jedem anderen Stoffe zu einem schweren machen wollte, als wenn jeder Körper jeden anderen Körper gleichmässig anzöge, nach Verhältniss seiner Masse und Entfernung und zwar durch eine sogenannte Anziehung, die sich nicht von einem verborgenen Stoffe durch andere Körper ableitete, während die Schwere der wahrnehmbaren Körper nach dem Mittelpunkte der Erde durch die Bewegung einer gewissen Flüssigkeit bewirkt werden soll. Ebenso wird es mit den anderen Schweren sein, wie mit der der Planeten zur Sonne und zu den anderen Planeten. Ein Körper wird niemals auf natürliche Weise anders bewegt, als durch einen anderen Körper, welcher ihn bei seiner Berührung stösst; dann fährt der gestossene Körper in seiner Bewegung so lange fort, bis er von einem anderen Körper durch Berührung daran gehindert wird. Jede andere Wirksamkeit auf den Körper geschieht entweder durch ein Wunder, oder ist blos eingebildet. [1])

Zu § 8 und 9.

36. In Folge meines Einwandes, dass der Raum, wenn er für ein wirkliches, unbedingtes Ding auch ohne die Körper gelten solle, ein ewiges unempfängliches und von Gott unabhängiges Ding sein würde, hat man versucht, dieses Bedenken dadurch zu beseitigen, dass man den

Raum zu einer Eigenschaft Gottes gemacht hat. Ich habe dem entgegen in meinem letzten Schreiben behauptet, dass die Unermesslichkeit eine Eigenschaft Gottes sei, aber dass der Raum, welcher oft mit den Körpern zugleich gemessen werde, und die Unermesslichkeit Gottes nicht ein und dasselbe sei.

37. Ich habe auch noch entgegnet, dass, wenn der Raum eine Eigenschaft, und wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit Gottes sei, der begrenzte Raum dann die Ausdehnung oder Messbarkeit irgend einer begrenzten Sache sein würde. Dann würde also der von einem Körper eingenommene Raum die Ausdehnung dieses Körpers sein, was widersinnig sei, weil ein Körper wohl seinen Ort wechseln, aber seine Ausdehnung nicht verlassen kann. [k])

38. Ich habe auch gefragt, von welchem Dinge ein leerer begrenzter Raum die Eigenschaft sein solle, wenn der Raum überhaupt eine Eigenschaft ist, also z. B. der Raum in einem Glase, aus dem die Luft ausgepumpt worden? Es scheint mir unvernünftig, dass dieser leere runde, oder viereckige Raum eine Eigenschaft Gottes sein solle; ist er also dann vielleicht die Eigenschaft von einigen unstofflichen, ausgedehnten, eingebildeten Substanzen, die man sich in die eingebildeten Räume (wie es scheint) hinein denkt? [l])

39. Wenn der Raum die Eigenschaft, oder der Zustand der in ihm befindlichen Substanz ist, so wird derselbe Raum bald der Zustand dieses Körpers, bald eines anderen sein; bald der einer stofflosen Substanz, bald vielleicht der von Gott, wenn er nämlich von jeder anderen stofflichen oder unstofflichen Substanz geleert ist. Allein dies wäre eine sonderbare Eigenschaft oder ein sonderbarer Zustand, welcher von dem einen Dinge zu dem anderen wanderte; die Dinge entledigten sich dann ihrer Accidenzen, wie eines Kleides, damit andere Substanzen es anziehen könnten. Wie will man dann überhaupt die Accidenzen von den Substanzen unterscheiden? [m])

40. Wenn also diese begrenzten Räume hier, und auch der unendliche Raum eine Eigenschaft Gottes sind, so muss (höchst sonderbar) diese Eigenschaft Gottes sich aus den Zuständen der geschaffenen Dinge zusammen-

setzen, da alle begrenzten Räume zusammen den unendlichen Raum bilden.

41. Leugnet man aber, dass der begrenzte Raum ein Zustand begrenzter Dinge sei, so ist es noch weniger begründet, dass der unendliche Raum ein Zustand oder eine Eigenschaft eines unendlichen Gegenstandes sei. Alle diese Bedenken habe ich in meinem letzten Schreiben aufgestellt, allein es scheint, dass man nicht versucht hat, sie zu beseitigen.

42. Ich habe auch noch andere Gründe gegen die sonderbare Meinung, dass der Raum eine Eigenschaft Gottes sei. Wäre dies der Fall, so gehörte der Raum zum Dasein Gottes; nun hat aber der Raum Theile, also hätte das Wesen Gottes ebenfalls Theile! *Spectatum admissi.* (Kommt her und schaut.)

43. Ueberdem sind die Räume manchmal voll, manchmal leer, also wird es in dem Wesen Gottes bald leere, bald volle Theile geben, welche folglich einem steten Wechsel unterworfen sind und die Körper, welche den Raum erfüllen, werden ein Stück von dem Wesen Gottes erfüllen und werden dort messbar sein, und wenn man das Leere annimmt, so wird ein Theil des Wesens Gottes in dem Glase sein. Dieser Gott mit seinen Theilen würde dem Gotte der Stoiker sehr ähnlich sein, welcher aus dem ganzen Universum bestand, was als das göttliche Thier aufgefasst wurde.

44. Ist der unendliche Raum die Unermesslichkeit Gottes, so ist die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann muss man anerkennen, dass das, was in dem Raume ist, in der Unermesslichkeit Gottes ist und folglich in seinem Wesen, und dass das, was in der Zeit ist, in der Ewigkeit Gottes ist. Welche fremdartige Sätze! sie zeigen deutlich, dass man die Worte missbraucht. [n])

45. Hier noch einen anderen Einwurf. Die Unermesslichkeit Gottes macht, dass er an allen Orten ist. Wenn aber Gott im Raume ist, wie kann man da sagen, dass der Raum in Gott sei, oder, dass er eine seiner Eigenschaften sei? Man kann wohl bejahen, dass die Eigenschaft an dem Gegenstande sei, aber man kann niemals bejahen, dass der Gegenstand in seiner Eigenschaft sei. Ebenso besteht Gott in jeder Zeit, wie ist

da wohl die Zeit in Gott und wie kann sie eine Eigenschaft an Gott sein? Dies sind lauter Alloglossien (Sprachwidrigkeiten).

46. Man verwechselt anscheinend die Unermesslichkeit oder Ausdehnung der Dinge mit dem Raume, nach welchem diese Ausdehnung aufgefasst wird. Der unendliche Raum ist nicht die Unermesslichkeit Gottes; der begrenzte Raum ist nicht die Ausdehnung des Körpers, wie die Zeit nicht die Dauer desselben ist. Die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber sie behalten nicht immer ihren Raum. Jedes Ding hat seine eigne Ausdehnung, seine eigne Dauer, aber es hat nicht seine eigne Zeit und es behält nicht immer seinen eignen Raum. o)

47. Die Menschen bilden sich den Raum in folgender Weise. Sie sehen, dass mehrere Dinge zugleich bestehen und sie finden darin eine Art von Mitdasein, nach welchem die Beziehung des einen zu dem anderen mehr oder weniger einfach ist. Dies ist deren Lage oder Abstand. Wenn es sich ereignet, dass eines dieser mitdaseienden Dinge seine Beziehung zu einer Menge von anderen verändert, ohne dass diese ihre Beziehungen unter einander wechseln und dass ein neu angekommenes Ding die Beziehung so erlangt, wie sie das erste zu den anderen gehabt hatte, so sagt man, dass es an dessen Stelle gekommen sei und man nennt diese Veränderung eine Bewegung, welche in dem Dinge statt findet, welches die unmittelbare Ursache der Veränderung ist. Wenn ferner mehrere oder selbst alle nach gewissen bekannten Regeln ihre Richtung und Geschwindigkeit ändern, so kann man immer die Beziehung der Lage, welche ein jedes zu jedem der übrigen erlangt, bestimmen und selbst die, welche jeder andere Körper hatte, oder welche er zu jedem anderen hatte, wenn er seine Beziehung nicht geändert, oder wenn er sie anders geändert hätte. Wenn man nun annimmt, oder sich blos vorstellt, dass unter den Mitdaseienden eine genügende Anzahl besteht, bei denen keine Veränderung ihrer selbst statt gehabt, so sagt man, dass die Dinge, welche eine solche Beziehung zu dem festen Daseienden haben, wie sie vorher andere Dinge zu den festen hatten, denselben Platz einnehmen, welchen diese anderen gehabt hatten. Das, was alle diese Stellen befasst, wird der Raum genannt. Dies zeigt, dass es, um die Vorstellung

des Ortes und folglich des Raumes zu haben, genügt, diese Beziehungen und die Regeln ihrer Veränderungen zu erwägen, ohne dass man sich hier irgend eine unbedingte Realität ausserhalb der Dinge, deren Lage man betrachtet, vorzustellen braucht. Um nun auch eine Art von Definition zu geben, so ist Ort das, was man den nämlichen Ort von A und von B nennt, wenn die Beziehung des zugleich seienden B zu C, E, F, G u. s. w. genau übereinstimmt mit der Beziehung des zugleich seienden A, welche es mit denselben C, E, F, G u. s. w. vorher gehabt hat, vorausgesetzt, dass kein Grund bestanden hat, zur Veränderung bei C, E, F, G u. s. w. Man könnte auch ohne Ekthese (Heraussetzung) sagen, dass der Ort das ist, was dasselbe in verschiedenen Zeitpunkten für verschiedene daseiende Dinge ist, wenn deren Beziehung mit gewissen zugleich seienden Dingen, welche von einem dieser Zeitpunkte ab bis zu dem anderen als fest angenommen wird, genau übereinstimmt. Feste Dinge sind dagegen die, bei welchen keine Ursache für die Veränderung der Ordnung ihres Zugleichseins mit anderen statt gehabt hat, oder (was dasselbe ist) bei denen keine Bewegung statt gehabt hat. Endlich ist Raum das, was hervorgeht, wenn mehrere Orte zusammen genommen werden. p)

Auch ist es hier gut, den Unterschied des Ortes von der Beziehung der Lage, welche der Körper hat, der den Ort einnimmt, zu erwägen. Denn der Ort von A und von B ist derselbe, während die Beziehung von A zu den festen Körpern, diese Beziehung genau und einzeln aufgefasst, nicht dieselbe ist, wie die Beziehung, welche B (welche dessen Platz einnehmen wird) zu denselben festen Gegenständen haben wird; diese beiden Beziehungen stimmen nur mit einander überein. Denn zwei verschiedene Dinge, wie A und B können nicht genau denselben einzelnen Zustand haben, da dasselbe einzelne Accidenz sich nicht bei zwei Dingen befinden, und auch nicht von dem einen zu dem anderen übergehen kann. Der Geist ist aber mit dieser blossen Uebereinstimmung nicht zufrieden, er verlangt nach etwas Identischem, nach einem Dinge, was wahrhaft dasselbe ist und fasst dasselbe als ausserhalb jener Dinge auf und dies ist das, was man Ort und Raum nennt. Indess können beide nur ideal sein,

indem sie eine gewisse Ordnung enthalten, wo der Geist die Anwendung von Beziehungen macht. q)

So kann der Geist sich eine Ordnung in Abstammungslinien vorstellen, deren Grösse nur in der Zahl der Erzeugungen besteht und wo jede Person ihren Ort erhält. Nähme man das Gebilde der Seelenwanderung hinzu und liesse man dieselben Seelen wiederkehren, so würden hier die Personen ihre Orte wechseln können. Wer Vater oder Grossvater gewesen wäre, könnte Sohn oder Enkel werden, u. s. w. Dennoch würden diese Orte, Linien und Räume des Stammbaumes, trotzdem, dass sie sachliche Wahrheiten ausdrückten, doch nur ideale Gegenstände sein. r) Ich will auch noch ein Beispiel von der Gewohnheit des Geistes geben, wonach er sich bei Gelegenheit der in den Dingen befindlichen Accidenzen etwas bildet, was denselben in ihrer Trennung von den Dingen entspricht. Das Verhältniss oder die Proportion zwischen zwei Linien L und M kann auf drei verschiedene Weisen aufgefasst werden, als Verhältniss des grösseren L zu dem kleinen M; als Verhältniss des kleinen M zu dem grösseren L und endlich als etwas von beiden Abstrahirtes, d. h. als das Verhältniss zwischen L und M, ohne zu beachten, welches von beiden L und M das frühere und welches das nachfolgende ist, ob Subject oder Object. In dieser Weise werden die Verhältnisse in der Musik betrachtet. Bei der ersten Auffassung ist das grössere L das Subject; bei der zweiten ist das kleinere M das Subject von dieser Accidenz (dieses Ereignisses) welche die Philosophen Verhältniss oder Beziehung nennen. Aber welches von beiden wird das Subject im dritten Falle sein? Man wird nicht sagen können, dass L und M zusammen das Subject eines solchen Accidenz seien, denn dann hätte man ein Accidenz für zwei Subjecte, was sein eines Bein in dem einen Subjecte und sein anderes Bein in dem anderen Subjecte hätte; denn dies widerstreitet dem Begriffe des Accidenz. Man muss deshalb sagen, dass diese Beziehung in der dritten Auffassung allerdings ausserhalb der Subjecte ist, allein, da sie weder Substanz, noch Accidenz ist, so ist sie eine blos ideale Sache, deren Betrachtung jedoch ganz nützlich ist. s)

Ich habe es hier beinahe wie Euklid gemacht; auch dieser konnte durchaus nicht recht deutlich machen, was Verhältniss im geometrischen Sinne ist; aber er definirte

ganz gut das, was „dieselben Verhältnisse“ sind. So habe auch ich behufs Erklärung, was der Ort ist, das definirt, was „derselbe Ort“ ist. Ich bemerke endlich, dass die Spuren der beweglichen Dinge, welche sie manchmal auf den unbewegten zurücklassen, auf denen sie ihre Bewegungen ausführen, der menschlichen Einbildungskraft den Anlass zur Bildung dieser Vorstellung gegeben haben, gleichsam, als wenn auch da, wo keine unbewegte Sache vorhanden ist, noch eine Spur zurückbliebe. Allein dies ist nur ideal und will nur sagen, dass, wenn hier etwas Unbewegtes vorhanden wäre, man es darauf einzeichnen könnte. Diese Analogie macht, dass man sich Orte, Spuren, vorstellt, obwohl dergleichen nur in der Wahrheit der Beziehungen besteht und durchaus nicht in einer unbedingten Realität.

48. Man kann endlich, wenn der leere Raum im Körper, (den man sich einbildet) nicht ganz leer ist, fragen, was ihn erfülle? Giebt es vielleicht ausgedehnte Geister, oder unstoffliche Substanzen, welche sich ausdehnen und zusammenziehen können, und welche darin herum wandeln und sich durchdringen, ohne sich zu belästigen, ähnlich wie die Schatten von zwei Körpern sich auf der Oberfläche einer Wand durchdringen? Ich sehe hier die unterhaltenen Phantasiestücke des seligen Heinrich Morus (ein im Uebrigen gelehrter und wohlgesinnter Mann) und einiger Anderer wiederkehren, nach denen diese Geister sich nach ihrem Belieben auch undurchdringlich machen konnten. Manche haben sich sogar eingebildet, dass der Mensch vor dem Sündenfalle auch das Geschenk der Durchdringung besessen habe und dass er nur durch den Sündenfall dicht, dunkel und undurchdringlich geworden sei. Heisst dies nicht die Begriffe der Dinge auf den Kopf stellen, wenn man Gott Theile giebt und den Geistern Ausdehnung? Das einzige Princip von der Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes lässt alle diese Gespenster der Einbildung verschwinden und nur weil man dieses grosse Princip nicht recht benutzt, kommt man leicht zu solchen Fictionen.

Zu § 10.

49. Man kann nicht sagen, dass eine gewisse Dauer ewig sei, aber man kann sagen, dass die Dinge,

welche immer dauern, ewig seien. Alles, was in der Zeit und in der Dauer besteht, vergeht stets hinter einander und wie könnte da eine Sache ewig bestehen, die, genau genommen, niemals besteht? Denn wie kann eine Sache bestehen, in welcher niemals ein Theil besteht. Von der Zeit bestehen immer nur Augenblicke und der Augenblick ist nicht einmal ein Theil der Zeit. Wer dieses erwägt, wird begreifen, dass die Zeit nur eine ideale Sache sein kann und die Aehnlichkeit von Raum und Zeit lässt mit Recht annehmen, dass das eine, wie das andere ideal ist. Meint man mit den Worten, dass die Dauer einer Sache ewig sei, nur so viel, dass die Sache ewig dauere, so bin ich einverstanden. [t])

50. Wenn die Wirklichkeit des Raumes und der Zeit für die Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes nothwendig wäre, wenn Gott in dem Raume sein soll, wenn das Sein im Raume eine Eigenschaft Gottes wäre, so wäre er gewissermaassen von der Zeit und dem Raume abhängig und könnte sie nicht missen; denn die Aushülfe, dass der Raum und die Zeit in Gott seien, ist schon beseitigt. Wird man da eine Ansicht aufrecht erhalten können, dass die Körper in den Theilen des göttlichen Wesens herumwandeln können? [u])

Zu § 11 und 12.

51. Gegen meinen Einwand, dass der Raum Theile habe, sucht man einen anderen Ausweg, durch welchen man sich indess von dem angenommenen Sinn der Ausdrücke entfernt, und behauptet, dass der Raum keine Theile habe, weil diese Theile nicht trennbar seien und der eine von dem anderen durch Absonderung nicht entfernt werden könne; allein es genügt, dass der Raum Theile hat, mögen diese von einander trennbar sein, oder nicht. Man kann sie in dem Raume bezeichnen, entweder durch die Körper, die darin sind, oder durch Linien und Flächen, die man darin ziehen kann. [v])

Zu § 13.

52. Um zu beweisen, dass der Raum ohne die Körper etwas unbedingt Wirkliches sei, hat man mir entgegnet, dass das begrenzte stoffliche Universum im Raume sich

bewegen könne. Ich habe geantwortet, dass die Annahme eines begrenzten Universums nicht recht vernünftig erscheine und dass, wenn man dies annähme, es unvernünftig wäre, dass es sich bewege, ausgenommen, dass seine Theile unter einander ihren Ort wechseln können. Eine solche Bewegung des Universums kann keinen bemerkbaren Wechsel hervorbringen und würde ohne Zweck sein. Etwas anderes ist es, wenn seine Theile unter einander ihre Lage wechseln, denn dann erkennt man eine Bewegung im Raume, die aber nur die Ordnung der Beziehungen trifft, welche sich verändert haben. Man entgegnet mir jetzt, dass die Wirklichkeit der Bewegung von ihrer Beobachtung nicht abhänge und dass ein Schiff sich bewegen könne, ohne dass Jemand darin es bemerke. Ich antworte, dass allerdings die Bewegung von deren Beobachtung unabhängig ist, aber nicht von der Fähigkeit beobachtet zu werden. Es giebt keine Bewegung, wenn es keine bemerkbaren Wechsel giebt und wenn es keinen bemerkbaren Wechsel giebt, giebt es sogar keinen Wechsel überhaupt. Das Gegentheil wird darauf gestützt, dass der Raum unbedingt ein wirklicher sei, was ich mittelst des Princips, dass die Dinge eines hinreichenden Grundes bedürfen, durch Beweis widerlegt habe. w)

53. Ich finde in der achten Definition der mathematischen Principien der Natur und auch in der Erläuterung dazu nichts, was die Wirklichkeit des Raumes an sich bewiese oder beweisen könnte. Indess erkenne ich an, dass ein Unterschied ist zwischen einer unbedingt-wirklichen Bewegung eines Körpers und einer blossen bezüglichen Veränderung der Lage in Bezug auf einen andern Körper. Ist die unmittelbare Ursache der Veränderung in dem Körper selbst, so ist er wirklich in Bewegung und dann wird auch die Stellung der übrigen Körper in Bezug auf ihn dadurch geändert sein, obgleich die Ursache dieser Veränderung nicht in ihnen enthalten ist. Streng genommen ist es richtig, dass kein Körper vollkommen und gänzlich in Ruhe ist, aber man sieht bei einer mathematischen Betrachtung der Sache davon ab. — So habe ich auf alles, was für die unbedingte Wirklichkeit des Raumes angeführt worden, geantwortet und ich habe das Falsche dieser

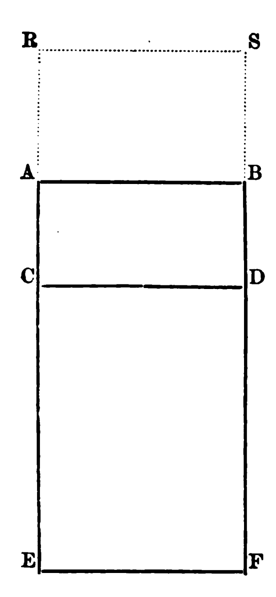
Wirklichkeit mittelst eines der vernünftigsten und erprobtesten grundlegenden Principe bewiesen, gegen welches man keinen Einwand und kein Gegenbeispiel wird aufstellen können. Schliesslich wird man aus dem Gesagten entnehmen können, dass ich kein bewegliches Universum, und keinen Ort ausserhalb des stofflichen Universums zulassen kann. [x])

Zu § 14.

54. Ich wüsste keinen Einwurf, auf den ich nicht genügend geantwortet hätte. Was den Einwurf anlangt, dass der Raum und die Zeit Grössen seien, oder vielmehr Dinge, die mit einer Grösse begabt seien, dass dagegen die Lage und die Ordnung dies nicht seien, so erwidere ich, dass auch die Ordnung ihre Grösse hat; sie hat etwas, das vorgeht, und etwas, das nachfolgt; sie enthält Abstände und Zwischenräume; die relativen Dinge haben so gut ihre Grösse, wie die unbedingten. So haben z. B. die Verhältnisse oder Proportionen in der Mathematik ihre Grösse und werden durch die Logarithmen gemessen und doch sind es nur Verhältnisse. Wenn also auch der Raum und die Zeit aus Beziehungen bestehen, so haben sie doch ihre Grösse. [y])

Zu § 15.

55. Bei der Frage, ob Gott die Welt hätte früher erschaffen können, muss man sich recht verstehen. Da ich gezeigt habe, dass die Zeit ohne die Dinge nur eine einfache ideale Möglichkeit ist, so erhellt, dass die Behauptung, diese selbige, wirklich erschaffene Welt hätte ohne irgend eine Veränderung auch früher erschaffen werden können, unverständlich ist. Denn es fehlt jedes Merkmal oder jeder Unterschied, aus dem sich erkennen liesse, dass sie früher erschaffen worden. Deshalb ist die Annahme, dass Gott dieselbe Welt früher geschaffen habe, eine chimärische Annahme, weil dabei die Zeit zur unbedingten Sache gemacht wird, welche ausser Abhängigkeit von Gott ist. Die Zeit muss vielmehr mit den geschaffenen Dingen bestehen und sie ist nur als die Ordnung und die Grösse derselben begreiflich.



56. Rein unbedingt gesprochen, kann man sich vorstellen, dass ein Universum eher angefangen habe, als es thatsächlich geschehen ist. Man nehme an, dass unser oder ein anderes Universum durch die Figur AF dargestellt sei und dass die Ordinate AB ihren ersten Zustand bezeichne und dass die Ordinaten CD und EF die folgenden Zustände bezeichnen. Nun kann man sich vorstellen, dass das Universum früher angefangen habe, indem man sich die Figur nach rückwärts verlängert vorstellt und die Linien RS, RA und BS hinzufügt. Wenn so die Dinge vermehrt werden, wird allerdings auch die Zeit vermehrt werden. Allein ob eine solche Vermehrung vernünftig ist und der Weisheit Gottes entspricht, ist eine andere Frage und man muss sie verneinen, sonst würde Gott es so gemacht haben. Dies wäre so, als

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

(Als wenn ein Maler an ein menschliches Haupt einen Pferdehals anfügen wollte.)

Ebenso ist es mit der Zerstörung des Universums. So wie man sich eine Anfügung bei dem Anfange vorstellen kann, so könnte man sich auch einen abgeschnittenen Rest beim Ende vorstellen, aber auch dieser Abschnitt wäre unvernünftig.

57. In dieser Weise hat man es zu verstehen, dass Gott die Dinge zu der ihm beliebigen Zeit geschaffen habe; denn es hängt das von den Dingen ab, die er zu schaffen beschlossen hat. Sind aber die Dinge mit ihren Beziehungen beschlossen, so hört die Wahl der Zeit und des Ortes auf, die für sich nichts besonderes Wirkliches,

und nichts Bestimmendes und selbst nichts Unterscheidbares sind.

58. Man kann deshalb nicht, wie es hier geschieht, sagen, dass die Weisheit Gottes ihre guten Gründe haben könne, um diese Welt zu einer solchen besonderen Zeit zu erschaffen, weil diese besondere Zeit ohne die Dinge, eine unmögliche Annahme ist und gute Gründe für eine Wahl nicht da sich finden lassen, wo alles ohne Unterschiede ist. [a])

59. Wenn ich von dieser Welt spreche, so verstehe ich darunter das ganze Universum der erschaffenen stofflichen und geistigen Dinge zusammen genommen, seit dem Beginn der Dinge. Meint man aber nur den Anfang der stofflichen Welt und nimmt man vor derselben geistige erschaffene Wesen an, so würde man hier etwas vernünftiger verfahren; denn die Zeit wäre dann durch die schon bestehenden Dinge bemerkbar gemacht und wäre also nicht mehr unbestimmbar, und es könnte eine Wahl statt finden. Allerdings wäre es nur eine Verschiebung der Schwierigkeit, denn hätte das ganze Universum mit geistigen und stofflichen Dingen zusammen angefangen, so hätte man über die Zeit, wo Gott es erschaffen wollte, keine Wahl mehr.

60. Man darf also hier nicht, wie es geschehen ist, sagen, dass Gott die Dinge in einem besonderen Raume und in einer besonderen Zeit, die ihm beliebt, erschaffen habe, denn alle Zeiten und alle Räume sind an sich vollkommen einförmig und ununterscheidbar, und deshalb könnte die eine nicht mehr gefallen, als die andere.

61. Ich will mich hier nicht bei meiner anderwärts entwickelten Ansicht aufhalten, wonach es keine Substanzen giebt, die gänzlich ohne Stoff erschaffen wären; denn ich halte mit den Alten und mit der Vernunft dafür, dass die Engel oder die Geister und die von dem groben Körper befreiten Seelen immer feine Körper haben, obgleich sie selbst unkörperlich sind. Die gewöhnliche Philosophie lässt leicht alle Arten von Fictionen zu, aber die meine ist strenger. [97 a])

62. Ich sage nicht, dass der Stoff und der Raum dasselbe seien; ich sage nur, dass es keinen Raum gebe, wo nicht auch Stoff ist und dass der Raum an sich keine

unbedingt wirkliche Sache ist. Der Raum und der Stoff unterscheiden sich so, wie die Zeit und die Bewegung; und obgleich dieselben verschieden sind, so sind sie doch untrennbar.

63. Indess folgt daraus keineswegs, dass der Stoff ewig und nothwendig sei, man müsste denn annehmen, dass der Raum ewig und nothwendig sei, eine Ansicht, die in aller Weise schlecht begründet bleibt.

Zu §§ 16 und 17.

64. Ich glaube auf Alles geantwortet zu haben und besonders auf den Einwurf, wonach der Raum und die Zeit eine Grösse haben sollen, die Ordnung aber nicht. Man sehe oben § 54.

65. Ich habe deutlich gezeigt, dass in der entgegengesetzten Ansicht ein Widerspruch enthalten ist; sie sucht einen Unterschied da, wo keiner vorhanden ist. Es wäre sehr unbillig, daraus folgern zu wollen, dass ich in meiner eigenen Ansicht einen Widerspruch anerkannt hätte.

Zu § 18.

66. Es kehrt hier eine Ausführung wieder, die ich schon oben in § 17 widerlegt habe. Man sagt, Gott könne gute Gründe haben, um zwei vollkommen gleiche und ähnliche Würfel herzustellen und dann, sagt man, muss er ihnen auch ihren Ort anweisen, obgleich alles vollkommen gleich ist. Allein der Fall kann nicht von seinen ihn begleitenden Umständen losgelöst werden. Diese Ausführung besteht aus unvollständigen Begriffen. Die Beschlüsse Gottes sind niemals abstract und unvollständig; als wenn z. B. Gott erst beschlösse zwei Würfel zu erschaffen und dann besonders beschlösse, wo er sie hinstellen solle. Die Menschen können bei ihrer Beschränktheit so verfahren; sie beschliessen eine Sache und dann gerathen sie über die Mittel, die Wege, die Art, die Nebenumstände in Verlegenheiten. Gott dagegen fasst nie einen Entschluss über die Ziele, ohne ihn gleichzeitig über die Mittel und alle Umstände zu fassen. In der *Theodicee* habe ich sogar gezeigt, dass es im strengen Sinne nur einen einzigen Beschluss für das ganze Uni-

versum giebt, durch welchen bestimmt wurde, dass es aus der Möglichkeit zum Dasein zugelassen werden solle. Deshalb wählt Gott auch keinen Würfel, ohne gleichzeitig seinen Ort zu wählen und er wird niemals unter ununterscheidbaren Dingen wählen.[b])

67. Die Theile des Raumes sind nur durch die darin enthaltenen Dinge bestimmt und unterschieden und die Verschiedenheit der Dinge im Raume bestimmt Gott, auf verschiedene Theile des Raumes verschiedentlich zu wirken; aber der Raum ohne die Dinge hat nichts bestimmendes und er selbst ist kein wirkliches Ding.

68. Wenn Gott beschliesst einen stofflichen Würfel aufzustellen, so hat er auch über den Ort dieses Würfels entschieden; aber nur in Bezug auf andere Theile des Stoffes und nicht in Bezug auf den Raum für sich, in dem sich nichts Bestimmendes befindet.

69. Seine Weisheit gestattet indess nicht, gleichzeitig zwei Würfel von vollkommener Gleichheit und Aehnlichkeit aufzustellen, weil ihm dann der Grund fehlt, sie an verschiedenen Orten aufzustellen; es gäbe denn ein Wollen ohne Grund.

70. Ich hatte das Wollen ohne Beweggrund (wie oberflächliche Ausführungen ein solches Gott beilegen) mit dem Zufall des Epikur verglichen. Man entgegnet, dass dieser Zufall Epikur's eine blinde Nothwendigkeit und kein freies Wollen sei; aber Epikur führt es ausdrücklich ein, um die Nothwendigkeit zu vermeiden. Der Zufall ist allerdings blind, aber ein Wille ohne Beweggrund würde nicht weniger blind sein und würde nicht minder dem einfachen Zufall angehören.

Zu § 19.

71. Man wiederholt hier das, was schon in No. 21 widerlegt worden ist, nämlich, dass der Stoff nicht erschaffen sein würde, wenn Gott unter Ununterscheidbarem zu wählen gehabt hätte. Man hätte Recht, wenn der Stoff aus Atomen, aus gleichartigen Körpern, oder ähnlichen Gebilden einer oberflächlichen Philosophie bestände; allein dasselbe grosse Princip, welches die Wahl zwischen Ununterscheidbarem bekämpft, zerstört auch diese schlecht aufgerichteten Gebilde.

Zu § 20.

72. Man hatte mir in der dritten Entgegnung (No. 7 und 8) gesagt, dass Gott kein Princip des Handelns in sich haben würde, wenn er durch die äusseren Dinge bestimmt würde. Ich habe geantwortet, dass die Ideen der äusseren Dinge in ihm seien, und dass er durch innere Gründe, d. h. durch seine Weisheit, bestimmt werde. Jetzt will man nicht mehr wissen, zu welchem Zweck ich dies gesagt habe. c)

Zu § 21.

73. In den Einwürfen, die mir gemacht worden, verwechselt man oft das, was Gott nicht will mit dem, was er nicht kann. Man sehe oben § 9 und unten. So kann z. B. Gott alles thun, was möglich ist, aber er will nur das Beste thun. Also sage ich nicht, wie man mir zumuthet, dass Gott der Ausdehnung des Stoffes keine Grenzen setzen könne, allein es scheint, dass er es nicht will und er hat für gut befunden, ihm keine zu setzen.

74. Von des Ausdehnung auf die Dauer *non valet consequentia* (gilt kein Schluss.) Wenn die Ausdehnung keine Grenzen haben sollte, so folgt noch nicht das Gleiche für die Dauer; selbst nicht nach rückwärts, d. h., dass sie keinen Anfang gehabt habe. Wenn es der Natur der Dinge im Ganzen entspricht, gleichmässig in Vollkommenheit zuzunehmen, so muss das Universum der geschaffenen Dinge angefangen haben; es giebt also Gründe, welche die Dauer der Dinge beschränken, selbst wenn deren für die Ausdehnung der Dinge nicht bestehen. Ferner schadet der Anfang der Welt nicht der Unendlichkeit ihrer Dauer, *a parte post* (nach der Seite der Zukunft) oder für die Folge; dagegen würden Grenzen des Universums die Unendlichkeit seiner Ausdehnung aufheben. Es ist daher richtiger, einen Anfang der Welt zu setzen, als Grenzen für sie zuzulassen, wenn man in dem einen und in dem anderen den Character eines unendlichen Schöpfers sich erhalten will.

75. Trotzdem haben die, welche die Ewigkeit der Welt angenommen, oder wenigstens, wie es von berühmten Theologen geschehen, es als möglich angenommen haben, dass die Welt ewig sei, damit nicht deren Abhängigkeit

von Gott geleugnet, wie man ihnen ohne Grund zur Last gelegt hat.

Zu § 22 und 23.

76. Man macht mir hier noch den Einwurf, ich behauptete, wie Gott alles, was er thun könne, auch nothwendig thue; als wüsste man nicht, dass ich dies in der *Theodicee* gründlich widerlegt habe und dass ich die Meinung derer umgestossen habe, welche behaupten, dass nur das möglich sei, was wirklich geschehe, wie dies schon einige alte Philosophen, unter anderen Diodor bei Cicero, behauptet haben. Man verwechselt die moralische Nothwendigkeit, welche von der Wahl des Besten kommt, mit der unbedingten Nothwendigkeit; man verwechselt den Willen Gottes mit seiner Macht. Gott kann alles hervorbringen, was keinen Widerspruch enthält, aber er will das Beste unter den vielen Möglichen hervorbringen. Man sehe, was ich oben zu § 9 und 74 gesagt habe.

77. Gott handelt deshalb nicht aus Nothwendigkeit, wenn er Geschöpfe hervorbringt, weil er aus Wahl handelt. Indess ist das, was man hier beseitigt, schlecht begründet, nämlich, dass ein nothwendig Handelnder kein Handelnder sei. Man verfährt oft dreist und ohne Grund, wenn man Sätze gegen mich aufstellt, die man nicht beweisen kann. [d])

Zu § 24—28.

78. Man entschuldigt sich damit, dass man nicht gesagt habe, der Raum sei das Sensorium Gottes, sondern nur, er sei wie sein Sensorium. Mir scheint das Eine so wenig entsprechend und verständlich, wie das Andere. [e])

Zu § 29.

79. Der Raum ist nicht der Ort für Alles, denn er ist nicht der Ort für Gott; sonst haben wir eine Sache, die gleich ewig ist, wie Gott, die von ihm unabhängig ist und von der sogar Gott abhängen würde, wenn er eines Ortes bedürfte.

80. Ich verstehe auch nicht, wie man sagen kann, dass der Raum der Ort der Ideen sei, denn die Ideen sind in dem Verstande.

81. Auch ist es sonderbar zu sagen, die menschliche Seele sei die Seele von Bildern. Die Bilder, welche der Verstand sind, sind im Geiste und wenn dieser die Seele von Bildern wäre, so würden sie ausserhalb seiner sein. Versteht man darunter körperliche Bilder, wie soll da unser Geist deren Seele sein, da sie nur die vergänglichen Eindrücke in dem Körper sind, dessen Seele er ist?

82. Wenn Gott das, was in der Welt vorgeht, vermittelst eines Sensoriums empfindet, so scheint es, dass die Dinge auf ihn wirken und dass er so das ist, was man sich unter der Seele der Welt vorstellt. Man wirft mir vor, dass ich Einwürfe wiederhole, ohne die darauf erfolgten Antworten zu beachten; allein ich sehe nicht, dass man diese Schwierigkeit erledigt hätte und man thäte besser, auf dieses angebliche Sensorium Verzicht zu leisten. [f])

Zu § 30.

83. Man spricht hier, als verstände man nicht, wie die Seele nach meiner Auffassung ein vorstellendes Princip sei, d. h., als hätte man nie von meiner vorherbestimmten Harmonie sprechen hören.

84. Ich stimme nicht der gewöhnlichen Annahme zu, als wenn die Bilder der Dinge durch die Organe bis zur Seele geschafft (*convcyed*) würden; denn es ist nicht einzusehen, durch welche Oeffnung, oder auf welchen Wegen die Ueberführung dieser Bilder von den Organen in die Seele geschehen kann. Dieser Begriff der gewöhnlichen Philosophie ist unverständlich, wie die neueren Cartesianer hinreichend dargelegt haben. Man kann nicht erklären, wie eine unstoffliche Substanz durch den Stoff bewegt werden kann; und wenn man hierbei etwas Unverständliches aufrecht erhält, so ist das ein Zurückgreifen auf den chimärischen scholastischen Begriff von, ich weiss nicht welchen unerklärlichen „intentionellen Eigenschaften“, welche aus den Organen in die Seele übergehen. Jene Cartesianer haben diese Schwierigkeit erkannt, aber nicht aufgelöst; sie haben eine ganz besondere Mitwirkung Gottes zu Hülfe genommen, welche in der That zu den Wundern gehört. Ich glaube, die wahre Lösung dieses Räthsels gegeben zu haben. [g])

85. Wenn man sagt, dass Gott die Dinge, welche

geschehen, erkenne, weil er den Substanzen gegenwärtig sei, und nicht weil die Fortdauer ihres Daseins von ihm abhängig ist, was so zu sagen eine stete Hervorbringung derselben enthält, so spricht man mit jener Gegenwärtigkeit eine unverständliche Behauptung aus. Die einfache Gegenwart oder die Nähe des Mitdaseins genügt nicht, um zu begreifen, wie das, was in dem einen Seienden vorgeht, mit dem übereinstimmen soll, was in dem anderen vorgeht.

86. Durch dergleichen verfällt man gerade in die Lehre, welche aus Gott die Weltseele macht, weil man dessen Erkenntniss der Dinge nicht aus deren Abhängigkeit von Gott ableitet, d. h. nicht aus Gottes steter Hervorbringung dessen, was gut und vollkommen an den Dingen ist, sondern aus einer Art von Empfinden in der Weise, wie man sich einbildet, dass unsere Seele das empfindet, was in ihrem Körper vorgeht. Es ist dies eine starke Herabwürdigung der göttlichen Erkenntniss.

87. In Wahrheit ist diese Art zu empfinden durchaus chimärisch und findet selbst in den Seelen nicht statt. Sie empfinden das, was ausser ihnen vorgeht, durch das, was in ihnen vorgeht und was den Dingen draussen entspricht, in Folge der Harmonie, welche Gott im Voraus eingerichtet hat und zwar durch die schönste und bewunderungswürdigste aller seiner Schöpfungen. Dadurch ist jede einfache Substanz in Folge ihrer Natur so zu sagen, eine Zusammenziehung und ein lebendiger Spiegel von dem ganzen Universum je nach ihrem Gesichtspunkte. Auch ist dies einer der schönsten und unwiderleglichsten Beweise für das Dasein Gottes, weil nur Gott, d. h. die gemeinsame Ursache, diese Harmonie der Dinge hervorbringen kann. Allein Gott selbst kann die Dinge nicht durch das Mittel empfinden, durch welches er gemacht hat, dass Andere sie empfinden. Er empfindet sie, weil er dieses Mittel hervorzubringen vermag und er würde nicht machen, dass Andere sie empfinden, wenn er nicht selbst sie ganz übereinstimmend hervorbrächte und wenn er nicht in dieser Weise deren Vorstellung in sich hätte, nicht, als wenn diese Vorstellungen von den Dingen kämen, sondern weil diese von ihm kommen und weil er die wirkende Ursache und das Muster von ihnen ist. Er empfindet sie, weil sie von ihm kommen, wenn man überhaupt sagen darf, dass er sie empfindet,

was unzulässig ist, wenn man das Wort seiner Unvollkommenheit entledigt, welche scheinbar andeutet, dass die Dinge auf ihn wirken. Sie bestehen und sind ihm bekannt, weil er deren Vorstellung in sich hat, und sie will und weil das, was er will, so viel ist, als das, was besteht. Dies ist um so annehmbarer, weil er macht, dass die einen die anderen empfinden und weil er macht, dass sie sich gegenseitig empfinden in Folge der Naturen, welche er denselben ein für allemal gegeben hat und welche er nur nach den besonderen Gesetzen eines jeden Dinges erhält. Wenn auch diese Gesetze sehr verschieden sind, so treffen sie doch zuletzt in einer genauen Uebereinstimmung der Resultate zusammen. Dies übersteigt alle Vorstellungen, die man insgemein von der Vollkommenheit und den Werken Gottes gehabt hat und erhebt ihn auf die höchste Stufe, wie Herr Bayle wohl anerkannt hat, obgleich er ohne Grund meinte, dergleichen übersteige das Mögliche.

88. Es wäre ein Missbrauch der Worte der heiligen Schrift, nach welcher Gott von seinen Werken ausruht, wenn man daraus folgerte, dass es keine stete Hervorbringung gebe. Allerdings giebt es keine fernere Hervorbringung einfacher, neuer Substanzen, aber man würde mit Unrecht daraus folgern, dass Gott nur so gegenwärtig in der Welt sei, wie man es von der Seele im Körper annimmt, also so, dass Gott die Welt nur durch seine Gegenwart leitete, ohne dass seine Mithülfe nöthig wäre, um die Fortdauer ihres Daseins zu bewirken.

Zu § 31.

89. Die Harmonie oder der Verkehr zwischen Seele und Körper ist kein fortwährendes Wunder, sondern die Wirkung oder Folge eines einmaligen, bei der Schöpfung der Dinge geschehenen Wunders, wie dies auch für alle natürlichen Dinge gilt. Allerdings ist dies ein fortdauerndes wunderbares Werk, wie viele Dinge in der Natur.

90. Der Ausdruck: Vorherbestimmte Harmonie, ist, wie ich anerkenne, ein Kunstausdruck, aber kein Ausdruck, der nichts erklärte, weil er sehr deutlich erklärt worden ist und ihm nichts entgegnet wird, welches zeigte, dass er Schwierigkeiten enthalte.

91. Da die Natur von jeder einfachen Substanz,

Seele, oder wahrhaften Monade der Art ist, dass ihr späterer Zustand eine Folge des vorgehenden ist, so ist damit die Ursache der ganzen Harmonie gefunden. Gott braucht nur zu machen, dass die einfache Substanz einmal und gleich im Beginn eine Vorstellung des Universums von ihrem Standpunkte aus sei, weil daraus allein schon folgt, dass sie dies dann fortwährend sein wird und dass alle einfachen Substanzen immer in Harmonie mit einander sein werden, weil sie immer dasselbe Universum vorstellen. [h])

Zu § 32.

92. Es ist richtig, dass nach meiner Lehre weder die Seele die Gesetze des Körpers, noch der Körper die der Seele stört und dass sie nur deshalb mit einander stimmen, weil das eine frei nach den Regeln der Endursachen und das andere mechanisch nach den Regeln der wirkenden Ursachen thätig ist. Dies schadet aber der Freiheit der Seelen nicht, wie man hier behauptet; denn jedes Thätige, was den Endursachen gemäss handelt, ist frei, obgleich es geschieht, dass es mit dem stimmt, welches blind nur nach wirkenden Ursachen oder als Maschine thätig ist, weil Gott voraussah, was die freie Ursache thun werde und deshalb gleich im Beginn seine Maschine so geregelt hat, dass sie mit der freien Ursache in Uebereinstimmung bleibt. Herr Jaquelot hat in einem seiner Briefe gegen Herrn Bayle diese Schwierigkeit sehr gut aufgelöst und ich habe die Stelle in der *Theodicee*, Abth. II, § 63. angeführt. Ich werde noch später bei § 124. darüber sprechen. [i])

Zu § 33.

93. Ich gebe nicht zu, dass jede Thätigkeit eine neue Kraft dem giebt, welches leidet. Es kommt bei dem Zusammentreffen der Körper oft vor, dass jeder seine Kraft behält, z. B. wenn zwei gleiche, harte Körper gerade aus auf einander treffen; dann wird blos die Richtung geändert, ohne Aenderung der Kraft, weil jeder Körper die Richtung des anderen annimmt und mit seiner früheren Geschwindigkeit zurückgeht.

94. Indess trage ich Bedenken zu sagen, dass es etwas Uebernatürliches sei, wenn einem Körper eine neue

Kraft gegeben wird, da ich anerkenne, dass ein Körper oft eine neue Kraft von einem anderen Körper erhält, welcher so viel dadurch von der seinigen verliert. Ich sage vielmehr nur, es sei übernatürlich, wenn das ganze Universum der Körper eine neue Kraft bekomme, so dass also ein Körper an Kraft gewinnt, ohne dass ein anderer an Kraft verliert. Deshalb ist es auch, nach meiner Ansicht, nicht aufrecht zu halten, dass die Seele dem Körper eine Kraft verleihe, denn dann würde das Zusammentreffen der Körper eine neue Kraft erhalten.

95. Das Entweder - Oder, was man hier aufstellt, ist schlecht begründet, nämlich, dass nach meiner Lehre der Mensch entweder in übernatürlicher Weise handle, oder eine blosse Maschine sei, gleich einer Uhr. Denn der Mensch handelt nicht in übernatürlicher Weise und sein Körper ist in Wahrheit eine Maschine, die nur mechanisch wirkt, aber trotzdem bleibt seine Seele ein freies Wesen. k)

Zu § 34. 35.

96. Ich beziehe mich noch auf das in § 82 und 86 Gesagte und was in § 111 ich noch sagen werde in Bezug auf die Vergleichung Gottes mit einer Weltseele. Die Ansicht, welche man mir entgegenstellt, nähert beide zu sehr einander.

Zu § 36.

97. Ich beziehe mich auch auf das, was ich eben über die Harmonie zwischen Seele und Körper in § 89 u. f. gesagt habe.

Zu § 37.

98. Man sagt mir, dass die Seele nicht in dem Gehirne, sondern in dem Sensorium sei, aber ohne zu sagen, was dieses Sensorium ist. Selbst angenommen, es sei ausgedehnt, wie man es wohl annimmt, so bleibt die Schwierigkeit nach wie vor dieselbe und es kommt die Frage wieder, ob die Seele in dieser ganzen Ausdehnung des Sensoriums verbreitet sei, mag letzteres gross oder klein sein, da der Unterschied der Grösse hier unerheblich ist. l)

Zu § 38.

99. Ich unternehme hier keine Darstellung meiner Dynamik oder meiner Lehre von den Kräften, es wäre hier kein passender Ort dazu. Trotzdem kann ich auf den mir gemachten Einwurf ganz gut antworten. Ich habe behauptet, dass die thätige Kraft sich in gleicher Menge in der Welt erhält. Man entgegnet, dass zwei weiche oder nicht elastische Körper, wenn sie auf einander treffen, von ihrer Kraft verlieren. Ich sage: Nein. Ich gebe zu, dass die beiden Körper, jeder als Ganzes an Kraft in Bezug auf ihre Bewegung als Ganzes verlieren, aber die Theile derselben empfangen diese Kraft, indem sie innerlich durch die Kraft des Zusammentreffens erregt werden. Deshalb tritt diese Abnahme der Kraft nur scheinbar ein; die Kräfte sind nicht vernichtet, sondern unter die kleinen Theile zerstreut; dies ist kein Verlust, sondern gleicht dem Umwechseln der grossen Geldstücke in kleinere Münzen. Indess bin ich damit einverstanden, dass die Menge der Bewegung nicht die gleiche bleibt, und in dieser Beziehung billige ich das von Newton in seiner Optik S. 341 Gesagte, welche Stelle man hier anzieht. Allein ich habe anderwärts gezeigt, dass ein Unterschied zwischen der Menge der Bewegung und der Menge der Kraft besteht. m)

Zu § 39.

100. Man hat gegen mich behauptet, dass in dem körperlichen Universum die Kraft naturgemäss abnähme und dass dies von der Abhängigkeit der Dinge käme (dritte Replik § 13. 14.). Ich hatte in meiner dritten Antwort verlangt, man solle beweisen, dass diese Abnahme eine Folge von der Abhängigkeit der Dinge sei. Man entzieht sich diesem Verlangen und wirft sich auf eine Nebensache, indem bestritten wird, dass diese Abnahme an Kraft ein Mangel sei; allein mag es ein Mangel sein, oder nicht, so hätte man beweisen sollen, dass sie eine Folge von der Abhängigkeit der Dinge sei.

101. Indess muss doch das, was die Maschine der Welt so unvollkommen, wie die eines schlechten Uhrmachers machen würde, ein Mangel sein.

102. Man sagt jetzt, sie sei eine Folge von der

Trägheit des Stoffes, allein auch dies wird man nicht beweisen können. Diese vorgeschützte Trägheit, welche Keppler aufgestellt und so benannt hat, und welche Descartes in seinen Briefen wiederholt aufgenommen und ich in meiner *Theodicee* benutzt habe, um ein Bild und zugleich eine Probe von der natürlichen Unvollkommenheit der Dinge zu geben, macht nur die Geschwindigkeiten geringer, wenn die Massen grösser sind, allein dies geschieht ohne Verminderung der Kraft. [n])

Zu § 40.

103. Ich hatte behauptet, dass die Abhängigkeit der Weltmaschine von einem göttlichen Schöpfer vielmehr bewirkt, dass dieser Mangel nicht vorhanden ist, dass das Werk nicht ausgebessert zu werden braucht, dass es sich nicht selbst aus seiner Ordnung bringt, und endlich dass es an Vollkommenheit nicht abnimmt. Nun rathe man, wie man daraus gegen mich, wie geschehen, folgert, dass, wenn dies sich so verhalte, die stoffliche Welt unendlich und ewig sein müsse und keinen Anfang habe und dass Gott immer so viel Menschen und andere Geschöpfe geschaffen habe, als nur möglich gewesen. [o])

Zu § 41.

104. Ich sage nicht, dass der Raum eine Ordnung oder Lage ist, welche die Dinge zur Lage geeignet (*situables*) macht; dies wäre Kauderwälsch. Man betrachte nur meine eigenen Worte und verbinde damit das, was ich in § 17 gesagt habe, um zu zeigen, wie der Geist darauf komme, sich die Vorstellung des Raumes zu bilden, ohne dass es ein wirkliches Wesen ausserhalb des Geistes und ausserhalb der Beziehungen zu geben braucht, welches dieser Vorstellung entspricht. Ich sage deshalb nicht, dass der Raum eine Ordnung oder eine Lage sei, sondern dass er eine Ordnung der Lagen ist, nach welcher die Lagen geregelt sind und dass der abstracte Raum diese Ordnung der Lagen, als mögliche aufgefasst, ist. Deshalb ist er etwas ideales. Allein man will mich anscheinend nicht verstehen. In § 54 habe ich auch auf den Einwurf geantwortet, wonach die Ordnung nicht der Grösse fähig sein soll. [p])

105. Man entgegnet hier, dass die Zeit eine Ordnung der sich folgenden Dinge nicht sein könne, weil die Grösse der Zeit grösser und kleiner werden könne, während die Ordnung der sich folgenden Dinge dieselbe bleibe. Ich bestreite dies, denn wenn die Zeit grösser ist, so wird es mehr sich folgende gleiche dazwischen gestellte Zustände geben, und ist sie kleiner, so wird es deren weniger geben, weil es bei den Zeiten ebenso, wie bei den Orten kein Leeres giebt und so zu sagen, keine Verdichtung oder Durchdringung.

106. Ich behaupte, dass selbst ohne die geschaffenen Dinge die Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes dennoch vorhanden sein würde, aber unabhängig von den Zeiten und den Orten. Gäbe es keine geschaffenen Dinge, so gäbe es auch keine Zeiten und keine Orte und also auch keinen wirklichen Raum. Die Unermesslichkeit Gottes ist nicht durch den Raum bedingt, und seine Ewigkeit nicht von der Zeit. Sie bewirken nur in Bezug auf diese beiden Ordnungen der Dinge, dass Gott immer gegenwärtig und mitdaseiend mit allen bestehenden Dingen sein wird. Deshalb lasse ich das nicht zu, was man hier aufstellt, nämlich, dass wenn Gott allein bestände, es ebenso, wie jetzt, Zeit und Raum geben würde, während, nach meiner Ansicht, sie dann nur in den Ideen als blosse Möglichkeiten bestehen würden. Die Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes sind etwas Hervorragenderes (*quelque chose de plus eminent*), als die Dauer und Ausdehnung der geschaffenen Dinge, und zwar nicht blos ihrer Grösse, sondern auch ihrer Natur nach. Diese Eigenschaften Gottes bedürfen keiner Dinge ausserhalb Gottes, wie es die wirklichen Zeiten und Orte bedürfen. Diese Wahrheiten sind von den Theologen und Philosophen durchaus anerkannt worden. 4)

Zu § 42.

107. Ich habe behauptet, dass die Thätigkeit Gottes, durch welche er die Weltmaschine wieder in Stand brächte, die nach ihrer Natur (wie man meint) sich zum Versinken in Ruhe neige, ein Wunder sein würde. Man hat mir entgegnet, dass dies keine wunderbare Thätigkeit sein würde, weil sie eine gewöhnliche sei und sehr oft vorkommen müsse. Ich habe erwidert, dass nicht das

Gebräuchliche oder Nichtgebräuchliche das Wunder im eigentlichen Sinne, oder das Wunder von der grössten Art ausmache, sondern das Uebersteigen über die Kräfte der geschaffenen Dinge, und dass dies die Ansicht der Theologen und Philosophen sei. Also sei wenigstens das, was man einführt und was ich missbillige, nach dem angenommenen Begriffe ein Wunder der grössten Art. d. h. ein solches, was die erschaffenen Kräfte übersteigt, obgleich doch gerade in der Philosophie Jedermann solche Wunder zu vermeiden sucht. Man antwortet mir jetzt, dass dies ein Appelliren von der Vernunft an die Meinung der Menge sei, allein ich entgegne noch, dass diese Meinung der Menge, nach welcher man beim Philosophiren so viel als möglich alles, was die Natur der geschaffenen Dinge übersteigt, zu vermeiden hat, sehr vernünftig ist. Sonst wäre nichts leichter, als von Allem den Grund anzugeben, indem man eine Gottheit herbeiholt, einen *Deus ex machina*, ohne sich um die Natur der Dinge zu kümmern.

108. Uebrigens darf die gemeinsame Ansicht der Theologen nicht einfach als eine Meinung der Menge behandelt werden. Es bedarf gewichtiger Gründe, wenn man ihr entgegen treten will und von solchen sehe ich hier keinen.

109. Es scheint auch, dass man seine eigne Ansicht nicht festhält, nach welcher das Wunder nur selten benutzt werden darf, wenn man mir, wenn auch ohne Grund, zu § 31 vorhält, dass die vorherbestimmte Harmonie ein stetes Wunder sein würde; man müsste denn gegen mich mit Gründen *ad hominem* vorgehen wollen. [r])

Zu § 43.

110. Wenn das Wunder von einem natürlichen Vorgange nur scheinbar und nur in Bezug auf uns verschieden wäre, so, dass wir nur dasjenige Wunder nennten, was selten geschieht, so gäbe es keinen sachlichen, inneren Unterschied zwischen Wunder und natürlichem Vorgange und im Grunde würde dann alles gleicherweise ein natürlicher Vorgang oder alles gleicherweise ein Wunder sein. Hätten die Theologen wohl Recht, sich der ersteren Ansicht anzubequemen und die Philosophen der letzteren?

111. Käme dies nicht wieder darauf hinaus, aus Gott die Weltseele zu machen, wenn all seine Thätigkeiten natürliche sind, so wie die Seele sie auf ihren Körper übt? Dann wäre also Gott ein Theil der Natur.

112. In einer guten Philosophie und in einer gesunden Theologie muss man unterscheiden zwischen dem, was durch die Natur und die Kräfte der geschaffenen Dinge erklärt werden kann und dem, was nur durch die Kräfte einer unendlichen Substanz erklärbar ist. Man muss eine unendliche Substanz, welche über die Kräfte der Naturen hinaus geht, zwischen die Wirksamkeit Gottes und zwischen die Wirksamkeit der Dinge stellen, welche Dinge die von Gott ihnen gegebenen Gesetze befolgen und welche, wenn auch mit Gottes Beistand, zu befolgen er sie durch ihre Naturen befähigt hat.

113. Dadurch fallen die Anziehungen im eigentlichen Sinne und andere durch die Natur der geschaffenen Dinge nicht erklärbaren Wirksamkeiten, welche man deshalb als durch Wunder geschehend ansehen muss; oder man muss auf Widersinnigkeiten zurückgreifen, d. h. auf die verborgenen Qualitäten der Scholastiker, welche man uns unter dem blendenden Namen von Kräften wieder zu bieten beginnt, aber die uns in das Reich der Finsterniss zurückführen. Es ist dies, *inventa fruge glandibus vesci*. (Mit Eicheln sich nähren, nachdem man Früchte gefunden.

114. Zur Zeit von Herrn Bayle und anderen ausgezeichneten Männern, welche in England im Anfange der Regierung von Karl II. glänzten, hatte man nicht gewagt, mit so rohen Begriffen uns abzufinden. Ich hoffe, eine so schöne Zeit wird unter der eben so guten jetzigen Regierung wiederkehren, und die Geister, welche durch das Unglück der Zeiten ein wenig irre geleitet wurden, werden sich wieder zu einer besseren Entwickelung wahrhafter Kenntnisse wenden. Herr Bayle zehrte von dem Satze, dass in der Physik sich alles mechanisch vollziehe. Allein es ist ein Unglück für die Menschen, dass sie zuletzt den Geschmack an der Vernunft selbst verlieren und über das Licht sich langweilen. Die Chimären beginnen wieder zu kommen und sie gefallen, weil sie das Wunderbare an sich haben. Im Lande der Philosophie geschieht das, was in dem Lande der Dichtkunst geschehen ist. Man

hat die verständigen Romane, wie die Clelia im Französischen und die Arminia im Deutschen überdrüssig und man ist seit einiger Zeit zu den Feen-Geschichten zurückgekehrt.

115. Was die Bewegungen der Himmelskörper und noch mehr die Bildung der Pflanzen und Thiere anlangt, so ist dabei nichts wunderbares, ausgenommen den Anfang dieser Dinge. Der Organismus der Geschöpfe ist ein Mechanismus, welcher eine Vorherbildung durch Gott voraussetzt; das daraus Folgende ist rein natürlich und ganz mechanisch.

116. Alles, was in dem Körper des Menschen und aller Thiere geschieht, ist eben so mechanisch, wie das, was in einer Uhr geschieht. Der Unterschied ist nur ein solcher, wie er zwischen einer Maschine von göttlicher Erfindung und einem Werke eines Arbeiters, der so beschränkt wie der Mensch ist, sein muss. [8])

Zu § 44.

117. Bei den Theologen besteht keine Schwierigkeit in Bezug auf die Wunder der Engel. Es handelt sich hier nur um den Sinn, in dem man das Wort gebraucht. Man könnte sagen, dass die Engel Wunder verrichten, aber weniger im eigentlichen Sinne, oder nur Wunder von einer niederen Ordnung. Hierüber zu streiten, wäre ein Streit um Worte. Man kann sagen, dass der Engel, welcher den Habakuk durch die Luft trug, und der, welcher den See von Bethsaida bewegte, ein Wunder verrichtet haben; allein es waren dies keine Wunder ersten Ranges, da sie durch die natürlichen Kräfte der Engel, welche allerdings den unsrigen überlegen sind, sich erklären lassen.

Zu § 45.

118. Ich hatte eingewendet, dass eine Anziehung im eigentlichen Sinne, oder eine scholastische Anziehung eine Wirksamkeit in die Ferne sein würde, ohne Vermittelung. Man antwortet hier, dass eine Anziehung ohne Vermittelung ein Widerspruch sein würde. Ganz gut, aber wie meint man es, wenn man will, dass die Sonne durch einen leeren Raum hindurch die Erde anziehe? Ist es Gott, der hier den Vermittler macht?

Allein dies wäre ein Wunder, wie nur irgend eines; es würde die Kräfte der geschaffenen Dinge übersteigen.

119. Oder sind hier die angeblichen Vermittler etwa gewisse stofflose Substanzen, oder gewisse geistige Strahlen, oder irgend eine Accidenz ohne Substanz, irgend eine Eigenschaft, wie die intentionelle der Scholastiker, oder sonst, ich weiss nicht was, welches diesen Vermittler machen soll? Denn es scheint, dass man noch einen guten Vorrath von dergleichen im Kopfe hat, ohne sie genügend aus einander zu setzen.

120. Man sagt, das Mittel bei dieser Mittheilung sei unsichtbar, nicht fühlbar, nicht mechanisch. Man könnte mit gleichem Rechte noch hinzufügen: nicht erklärbar, nicht zu verstehen, schwankend, ohne Begründung, ohne Beispiel.

121. Allein man sagt, es sei regelmässig, sich gleichbleibend und folglich natürlich. Ich antworte, dass es nicht regelmässig sein kann, ohne vernünftig zu sein und dass es nicht natürlich sein kann, wenn es durch die Natur der geschaffenen Dinge nicht erklärt werden kann.

122. Wenn dieses Mittel, was eine wahrhafte Anziehung bewirkt, dauernd und dabei durch die Kräfte der geschaffenen Dinge nicht erklärbar ist, und wenn es trotzdem das wahre ist, so ist es ein unaufhörliches Wunder; und soll es dies nicht sein, so ist es falsch. Es ist ein chimärisches Ding, eine scholastische verborgene Qualität.

123. Es wäre, wie der Vorgang mit einem Körper, welcher sich in der Runde bewegte, ohne sich in der Richtung der Tangente zu entfernen, obgleich nichts Erklärbares ihn daran hinderte. Dies Beispiel habe ich schon angeführt, allein man hat nicht passend gefunden, darauf zu antworten, weil es zu deutlich den Unterschied zwischen dem wahren Natürlichen auf der einen Seite, und zwischen der chimärischen verborgenen Qualität der Scholastiker auf der anderen Seite darlegt. [t])

Zu § 46.

124. Die natürlichen Kräfte der Körper unterliegen immer mechanischen Gesetzen und die natürlichen Kräfte des Geistes unterliegen sämmtlich moralischen Gesetzen.

Die ersteren folgen der Ordnung der wirkenden Ursachen, die letzteren der Ordnung der Zweckursachen; die ersteren wirken ohne Freiheit, gleich einer Uhr; die letzteren wirken mit Freiheit, obgleich sie völlig sich mit jener Art von Uhr in Uebereinstimmung halten, welche eine andere freie und höhere Ursache im Voraus mit ihnen übereinstimmend eingerichtet hat. Ich habe schon in § 92 hierüber gesprochen.

125. Ich schliesse mit einem Punkte, welchen man mir im Anfange des vierten Briefes entgegengestellt hat und auf welchen ich schon oben in § 18, 19, 20 geantwortet habe; aber wo ich mir vorbehalten, am Schluss noch mehr zu sagen. Man hat sofort behauptet, dass ich einer *petitio principii* mich schuldig gemacht habe, aber ich bitte, bei welchem Princip? Hätte es doch Gott gefallen, dass man niemals weniger klare Principien aufgestellt hätte, als ich es gethan! Dies Princip geht dahin, dass es eines zureichenden Grundes bedürfe, damit eine Sache bestehe, damit ein Ereigniss eintrete, damit eine Wahrheit statt finde. Ist dies ein Princip, was des Beweises bedürfte? Man hat es mir sogar in § 2 des dritten Schreibens zugestanden, oder wenigstens so gethan; vielleicht, weil es zu auffallend schien, es zu bestreiten; allein man hat es nur in Worten zugestanden, oder man widerspricht sich jetzt, oder man ändert jetzt seine Ansicht.

126. Ich wage zu sagen, dass ohne dieses grosse Princip man zu keinem Beweis für das Dasein Gottes hätte gelangen und auch mehrere andere wichtige Wahrheiten nicht hätte begründen können.

127. Hat nicht alle Welt sich dessen bei tausend Gelegenheiten bedient? Allerdings hat man es aus Nachlässigkeit bei vielen anderen Gelegenheiten vergessen, aber dies Vergessen ist gerade der Ursprung der Chimären, wie z. B. der von einer unbedingt wirklichen Zeit und eines gleichen Raumes, von dem Leeren, von den Atomen, von einer Anziehung in scholastischer Weise, von dem physischen Einfluss zwischen Seele und Körper und von tausend anderen Phantasiegebilden, die theils aus falschem Vertrauen auf die Alten sich erhalten haben, theils seit kurzem neu erfunden worden sind.

128. Haben nicht schon die Alten über Verletzung dieses Gesetzes bei der grundlosen Abweichung der

Atome des Epikur gespottet? Und ich möchte behaupten, dass die Anziehung nach Art der Scholastiker, die man heutzutage erneuert, und über welche man vor 30 Jahren nicht minder spottete, eben so wenig begründet ist.

129. Ich habe oft gefordert, dass man mir einen Fall beibringe, welcher diesem grossen Princip widerspreche, ein unbestrittenes Beispiel, wo es dasselbe im Stich lasse, allein man hat es nie vermocht und wird es nie vermögen. Dabei giebt es unzählige Fälle, wo es gilt, oder besser, es bewährt sich bei seiner Anwendung auf alle uns bekannten Fälle. Man kann deshalb mit Recht folgern, dass es auch in den Fällen gelten werde, die wir noch nicht kennen, oder die nur vermittelst seiner in Folge des Grundsatzes der Experimental-Philosophie bekannt werden, welche *a posteriori* vorschreitet; selbst wenn das Princip nicht auch ausserdem durch die reine Vernunft, oder *a priori*, gerechtfertigt wäre.

130. Bestreitet man mir dieses grosse Princip, so verfährt man auch sonst noch wie Epikur, welcher auch das andere grosse Princip, das des Widerspruchs, zu bestreiten genöthigt war, wonach jeder verständliche Ausspruch entweder wahr oder falsch sein muss. Chrysipp beliebte es, diesen Satz gegen Epikur zu beweisen, allein ich brauche ihm wohl nicht nachzuahmen, obgleich ich schon oben das gesagt habe, was das meinige rechtfertigen kann und obgleich ich noch einiges darüber sagen könnte, was aber vielleicht zu tief für den gegenwärtigen Streit sein möchte. Auch glaube ich, dass verständige und unpartheiische Männer mir zugestehen werden, dass, nachdem ich den Gegner genöthigt habe, dieses Princip zu verleugnen, derselbe *ad absurdum* geführt worden ist. [u])

XXVI.

Fünfte Antwort
des Herrn Clarke;
auf den fünften Brief von Leibniz. [98])

1716. (*Erdmann*, Seite 778.)

Da eine weitläufige Abhandlung kein Zeichen eines klaren Geistes, und kein passendes Mittel ist, dem Leser klare Gedanken zu bieten, so werde ich auf diesen fünften Brief in einer deutlichen Weise und mit so wenig Worten, als möglich, zu antworten versuchen.

Zu § 1—20 dieses fünften Briefes.

Zwischen einer Waage, welche durch Gewichte, oder durch einen Anstoss in Bewegung gesetzt worden ist und einem Geiste, welcher sich in Folge der Erwägung gewisser Motive bewegt oder handelt, besteht keine Aehnlichkeit. Der Unterschied liegt darin, dass die Waage sich durchaus leidend verhält und deshalb einer unbedingten Nothwendigkeit unterliegt, während der Geist nicht blos einen Eindruck erhält, sondern auch handelt, worin das Wesen der Freiheit besteht. Die Annahme, dass, wenn verschiedene Arten zu handeln, gleich gut erscheinen, dies dem Geiste die Macht zu handeln entziehe, wie gleiche Gewichte eine Waage nothwendig an deren Bewegung hindern, bestreitet, dass der Geist in sich selbst

ein Princip des Handelns habe und ist eine Vermengung der Macht zu handeln, mit den von den Beweggründen gemachten Eindrücken auf den Geist, bei welchem letzteren er sich durchaus leidend verhält. Der Beweggrund, oder das Ding, welches die Seele betrachtet und im Auge hat, ist etwas Aeusseres. Der Eindruck, welchen dieser Beweggrund auf die Seele macht, ist die erfassbare Qualität, wobei die Seele sich leidend verhält. Wenn man dann in Folge dieser Vorstellung etwas thut, so ist dies die Fähigkeit sich selbst zu bewegen, oder zu handeln; es ist die Selbstbestimmung in allen beseelten thätigen Wesen und bei den vernünftigen thätigen Wesen ist es ganz eigentlich das, was man die Freiheit nennt. Der Irrthum, in welchen man hierbei geräth, kommt daher, dass man nicht sorgfältig diese zwei Dinge unterscheidet, oder daher, dass man den Beweggrund mit dem Princip des Handelns vermengt, und daher, dass man meint, die Seele habe nur an dem Beweggrunde ihr Princip des Handelns, obgleich doch die Seele bei Empfang des Eindruckes vom Beweggrunde sich ganz leidend verhält. Diese Lehre will glauben machen, dass die Seele nicht thätiger sei, als eine Waage, wenn dieser noch die Fähigkeit, Dinge wahrzunehmen, beiwohnte. Man kann dies nicht behaupten, ohne den Begriff der Freiheit völlig umzustossen. Eine Waage, die auf beiden Seiten gleich stark gestossen, oder auf beiden Seiten, durch gleiche Gewichte gedrückt wird, kann sich nicht bewegen. Angenommen nun, dass diese Waage die Fähigkeit der Wahrnehmung erhielte, so, dass sie wüsste, es sei ihr unmöglich, sich zu bewegen, oder dass sie sich täuschte und sich einbildete, sie bewege sich selbst, obgleich ihr nur eine Bewegung mitgetheilt wird, so würde sie sich genau in demselben Zustande befinden, in welchem nach dem gelehrten Herrn Verfasser ein freies thätiges Wesen sich in allen Fällen einer vollen Unentschiedenheit befindet. Darin liegt das Falsche seines Beweisgrundes. Die Waage kann, wenn die Gewichte gleich sind, sich nicht bewegen, weil sie in sich kein Princip des Handelns enthält; dagegen bewahrt ein freies thätiges Wesen, wenn sich ihm zwei oder mehr Arten zu handeln bieten, die gleich verständig und vollkommen sich ähnlich sind, in sich selbst auch die Macht zu handeln, weil es die Fähig-

keit sich zu bewegen hat. Ueberdem kann dies freie thätige Wesen auch sehr gute und sehr starke Gründe gegen seine gänzliche Enthaltung von aller Thätigkeit haben, obgleich es vielleicht keinen Grund hat anzunehmen, dass die eine Art zu handeln besser sei, als die andere. Man kann daher die Annahme nicht aufrecht erhalten, dass Gott, wenn zwei verschiedene Arten, gewisse Stofftheilchen zu stellen, gleich gut und vernünftig sind, weder unbedingt, noch seiner Weisheit entsprechend, im Stande sei, sie auf eine dieser Weisen zu stellen, weil ein zureichender Grund fehle, der ihn bestimmen könnte, die eine Stelle der anderen vorzuziehen; man kann, sage ich, dergleichen nicht behaupten, ohne Gott zu einem rein leidenden Wesen zu machen, und er wäre dann nicht Gott und nicht der Regierer der Welt. Leugnet man die Möglichkeit dieser Annahme, nämlich, dass es zwei gleiche Theile des Stoffes geben könne, bei welchen deren Lage gleich gut verändert werden kann, so könnte man für dieses Leugnen keinen anderen Grund anführen, als diese *petitio principii*, nämlich, dass in diesem Falle das, was der gelehrte Herr von einem zureichenden Grunde sagt, nicht gut begründet ist. Denn wie könnte man ohnedem sagen, es sei unmöglich, dass Gott gute Gründe für die Erschaffung mehrerer sich vollkommen gleicher Theile des Stoffes an verschiedenen Orten des Universums haben könne. Da nun die Orte in diesem Falle sich ähnlich sind, so erhellt, dass, wenn Gott in diesem Falle diesen Theilen des Stoffes keine verschiedene Lagen gegeben hat, er dafür keinen anderen Grund gehabt haben kann, wie seinen Willen allein. Trotzdem kann man nicht mit Grund sagen, dass ein solcher Wille ein Wille ohne alles Motiv sei; denn die guten Gründe, welche Gott für die Erschaffung von mehreren vollkommen gleichen Stofftheilchen haben kann, müssen ihm folgeweise auch als der Beweggrund dienen, für die Wahl (was eine Waage nicht vermag) eines von zwei unbedingt gleichen Dingen zu sein, d. h. dafür, dass er diese in eine gewisse Lage stellt, wenn auch die entgegengesetzte Lage gleich gut wäre.

Die Nothwendigkeit bei philosophischen Fragen bezeichnet immer eine unbedingte Nothwendigkeit. Die hypothetische und die moralische Noth-

wendigkeit sind nur figürliche Ausdrücke; im streng philosophischen Sinne sind sie keine Nothwendigkeiten. Es handelt sich nicht darum, ob eine Sache sein muss, wenn man annimmt, dass sie sei, oder dass sie sein werde; das ist die sogenannte hypothetische Nothwendigkeit; es handelt sich auch nicht darum, ob es wahr ist, dass ein gutes Wesen, was auch fortfährt gut zu sein, nichts Schlechtes thun könne, oder ob ein weises Wesen in einer der Weisheit entgegengesetzten Art handeln könne; oder ob eine wahrheitsliebende Person, die fortfährt wahrheitsliebend zu sein, eine Lüge sagen könne; dies ist die sogenannte moralische Nothwendigkeit. Vielmehr besteht die wahrhafte und allein philosophische Frage in Bezug auf die Freiheit darin, zu wissen, ob die Ursache oder das unmittelbare und physische Princip der Handlung wirklich in dem enthalten ist, was man das thätige Wesen nennt, oder ob irgend eine andere genügende Ursache die wahre Ursache der Handlung ist, indem sie auf das thätige Wesen einwirkt und bewirkt, dass es nicht das wahre Thätige, sondern ein einfaches Leidendes ist. Beiläufig ist zu erwähnen, dass der gelehrte Herr seiner eignen Hypothese widerspricht, wenn er sagt, dass der Wille nicht immer genau dem praktischen Verstande folge, weil er manchmal Gründe auffinden könne, um seinen Entschluss zu verschieben; denn sollten diese Gründe nicht das letzte Urtheil des praktischen Verstandes sein? [99a])

Zu § 21—25.

Ob es möglich sei, dass Gott zwei vollkommen gleiche Theile des Stoffes hervorbringe oder hervorgebracht habe, so dass die Veränderung ihrer Lage eine gleichgültige Sache wäre? darüber liefert das von dem gelehrten Herrn in Bezug auf seinen hinreichenden Grund Gesagte keinen Beweis. Bei Beantwortung dieser Frage hier, sagt er nicht, wie er sollte, es sei unmöglich, dass Gott zwei Theile des Stoffes mache, die sich gänzlich gleichen, sondern nur, dass seine Weisheit es ihm nicht gestatte, es zu thun. Wie beweist der gelehrte Herr dies? Wird er beweisen können, es sei nicht möglich, dass Gott seine guten Gründe haben könne, mehrere Theile des Stoffes, die sich völlig gleich sind, an verschiedenen Orten des

Universums zu erschaffen? Der einzige von ihm beigebrachte Beweis lautet, dass es an einem zureichenden Grunde fehle, der Gottes Willen bestimmen könnte, einen dieser Theile eher in diese bestimmte Lage, als in eine andere zu stellen. Wenn aber Gott mehrere gute Gründe haben kann (das Gegentheil kann man nicht beweisen), mehrere einander ganz gleiche Theile des Stoffes zu erschaffen, kann da die Ununterschiedenheit ihrer Lage zureichen, um deren Erschaffung unmöglich oder seiner Weisheit widersprechend zu machen? Mir scheint dies eine förmliche Vorausnahme dessen, was erst in Frage steht. Auch hat mein Gegner auf einen anderen Grund gleicher Natur nicht geantwortet, welchen ich auf die unbedingte Ununterschiedenheit der ersten Bestimmung über die Bewegung beim Anfange der Welt gestützt habe. [b])

Zu §§ 26—32.

Hier scheinen mehrere Widersprüche vorzukommen. Der Gegner erkennt an, dass zwei ganz gleiche Dinge in Wahrheit zwei Dinge sein würden und trotzdem fährt er fort zu sagen, dass sie das Princip der Vereinzelung nicht haben würden [c]) und im vierten Briefe § 6 versichert er ganz bestimmt, dass sie nur eine Sache unter verschiedenen Namen sein würden. Obgleich mein Gegner die Möglichkeit meiner Annahme anerkennt, so will er doch nicht gestatten, dass ich diese Annahme mache. Er gesteht zu, dass die Theile der Zeit und des Raumes an ihnen selbst völlig gleich seien und er leugnet diese Gleichheit, wenn Körper sich in diesen Theilen befinden. Er vergleicht die verschiedenen, mit einander bestehenden Theile des Raumes und die verschiedenen sich folgenden Theile der Zeit mit einer geraden Linie, welche eine andere gerade in zwei zusammenfallenden Punkten schneide, welche nur einen Punkt bilden. Er behauptet, dass der Raum nur die Ordnung der mit einander bestehenden Dinge sei und dennoch gesteht er, dass die stoffliche Welt begrenzt sein könne, woraus folgt, dass es nothwendig einen leeren Raum jenseit der Welt giebt. Er erkennt an, dass Gott dem Universum hätte Grenzen setzen können und nach diesem Zugeständniss sagt er doch, dass diese An-

nahme nicht blos unvernünftig, sondern auch zwecklos sei, ja sogar eine unmögliche Fiction, und er versichert, dass kein Grund möglich sei für die Begrenzung der Menge des Stoffes. Er behauptet, dass die Bewegung des ganzen Universums keine Veränderung bewirken würde und dennoch antwortet er nicht auf das, was ich gesagt, nämlich, dass eine plötzliche Vermehrung, oder ein plötzliches Stillhalten der Bewegung des Ganzen eine fühlbare Erschütterung in allen Theilen verursachen würde. Ebenso klar ist, dass eine runde Bewegung des Ganzen in allen Theilen eine vom Mittelpunkte wegtreibende Kraft hervorbringen würde. Ich habe gesagt, dass die stoffliche Welt beweglich sein müsse, wenn das Ganze begrenzt ist; mein Gegner leugnet dies, weil die Theile des Raumes unbeweglich seien, und das Ganze unendlich sei und nothwendig bestehe. Er behauptet, dass die Bewegung nothwendig eine Veränderung in Bezug auf die Lage des einen Körpers auf den anderen enthalte und doch bietet er kein Mittel, um die widersinnige Folge zu vermeiden, dass dann die Beweglichkeit eines Körpers von dem Dasein anderer Körper abhänge und dass, wenn ein Körper allein bestünde, er der Bewegung nicht fähig sein würde und dass die Theile eines sich um sich selbst drehenden Körpers (z. B. der Sonne) die von dem Mittelpunkt abziehende Kraft verlieren würden, welche aus ihrer kreisenden Bewegung entsteht, wenn der ganze, sie umgebende Stoff vernichtet würde. Endlich behauptet er, dass die Unendlichkeit des Stoffes eine Wirkung von Gottes Willen sei und doch billigt er die Lehre von Descartes, als wäre sie unbestreitbar, obgleich alle Welt weiss, dass der einzige Grund, auf welchen dieser Philosoph diese Ansicht stützt, die folgende Annahme ist: Der Stoff sei nothwendig unendlich, weil man ihn ohne Widerspruch nicht begrenzen könne. Seine eignen Worte lauten: *Puto implicare contradictionem, si mundus sit finitus.* (Ich glaube, es führt zu einem Widerspruch, wenn man die Welt begrenzt annimmt.) Wäre dies richtig, so hätte Gott niemals die Menge des Stoffes begrenzen können und folglich wäre er nicht dessen Schöpfer und könnte ihn nicht zerstören.

Es scheint mir, dass mein gelehrter Gegner bei alle dem, was er über den Stoff und den Raum sagt, nie mit sich selbst übereinstimmt. Denn bald bekämpft er das Leere oder den von dem Stoffe befreiten Raum, als wenn es durchaus unmöglich wäre (da Raum und Stoff untrennbar sein sollen) und dennoch erkennt er oft an, dass die Menge des Stoffes im Universum von dem Willen Gottes abhänge. [d])

Zu § 33. 34. 35.

Zum Beweise des Leeren habe ich gesagt, dass manche Räume keinen Widerstand leisten. Mein gelehrter Gegner antwortet, dass diese Räume von einem Stoffe angefüllt seien, der keine Schwere habe. Allein mein Beweis stützte sich nicht auf die Schwere, sondern auf den Widerstand, welcher der Menge des Stoffes proportionirt sein muss, mag letzterer schwerer sein oder nicht.

Um dieser Entgegnung zuvorzukommen, erwidert mein Gegner, dass der Widerstand nicht von der Menge des Stoffes, sondern von der Schwierigkeit zu weichen herkomme; allein dieser Grund liegt ganz ausserhalb der Frage, weil dieser nur die flüssigen Körper befasst, welche weniger zähe, oder auch gar nicht zähe sind, wie das Wasser und das Quecksilber, deren Theile nur nach Verhältniss der Menge des Stoffes, den sie enthalten, Mühe beim Ausweichen verursachen. Das Beispiel mit dem schwimmenden Holze, welches weniger schweren Stoff, als eine gleich grosse Wassermasse enthält und doch einen grösseren Widerstand entgegenstellt, dieses Beispiel ist nichts weniger als philosophisch. Denn wenn eine gleiche Masse Wasser, gefroren, oder wenn flüssiges in ein Gefäss eingeschlossen wird, so bietet es einen grösseren Widerstand, als das schwimmende Holz, weil dann der Widerstand durch die ganze Wassermasse bewirkt wird. Befindet sich aber das Wasser in Freiheit und in flüssigem Zustande, so wird der Widerstand nicht durch die ganze Masse einer gleichen Grösse von Wasser bewirkt, sondern nur durch einen Theil dieser Masse. Man darf sich daher nicht wundern, wenn das Wasser in diesem Falle weniger Widerstand, wie das Holz leistet. [e])

Zu § 36, 37, 38.

Hier scheint der Verfasser nicht ernstlich zu verfahren. Er begnügt sich mit einem falschen Lichte, welches er der Vorstellung von der Unermesslichkeit Gottes gewährt, welcher keine *intelligentia supramundana* (ein ausserweltlicher Geist), *semota a nostris rebus, sejunctaque longe* (fern von unsern Dingen und weit davon getrennt) sei und welcher nicht weit von jedem von uns sei, denn in ihm haben wir das Leben, die Bewegung und das Sein.

Der von einem Körper eingenommene Raum ist nicht die Ausdehnung dieses Körpers, sondern der ausgedehnte Körper ist innerhalb dieses Raumes.

Es giebt keinen begrenzten Raum; nur unsere Einbildungskraft betrachtet in dem Raume, welcher keine Grenzen hat und keine haben kann, diesen Theil oder diese Menge, welche zu betrachten sie gerade für passend erachtet.

Der Raum ist kein Zustand eines oder mehrerer Körper oder eines begrenzten Wesens und er geht nicht von einem Gegenstand zu dem andern über, vielmehr ist er immer und ohne Veränderung die Unermesslichkeit eines unermesslichen Seienden, welches niemals aufhört, dasselbe zu sein.

Die begrenzten Räume sind keine Eigenschaften der begrenzten Substanzen; sie sind nur Theile des unendlichen Raumes, in welchem die begrenzten Substanzen sich befinden.

Wenn selbst der Stoff unendlich wäre, so würde doch der unendliche Raum so wenig die Eigenschaft dieses unendlichen Körpers sein, wie die begrenzten Räume nicht die Eigenschaften von begrenzten Körpern sind. Aber in diesem Falle würde der unendliche Stoff in dem unendlichen Raume sich so befinden, wie die begrenzten Körper jetzt in ihm sind.

Die Unermesslichkeit ist für Gott nicht weniger wesentlich, wie seine Ewigkeit. Da die Theile der Unermesslichkeit ganz verschieden von den stofflichen, trennbaren, theilbaren und beweglichen Theilen sind,

von welchen die Vergänglichkeit kommt, so hindern jene Theile die Unermesslichkeit nicht an ihrer wesentlichen Einfachheit, wie ja auch die Theile der Dauer die Ewigkeit nicht an ihrer wesentlichen Einfachheit hindern.

Gott selbst unterliegt keiner Veränderung durch die Verschiedenheit und die Aenderungen der Dinge, die ihr Leben, ihre Bewegung und ihr Sein in ihm haben.

Diese, meinem Gegner so sonderbar erscheinende Lehre ist die ausdrückliche Lehre des heiligen Paulus und die Stimme der Natur und der Vernunft.

Gott besteht nicht in dem Raume, noch in der Zeit, sondern sein Dasein ist die Ursache des Raumes und der Zeit. Wenn man in der Sprache des Volkes sagt, dass Gott in allem Raume und in aller Zeit sei, so will man damit nur sagen, dass Gott überall und ewig ist, d. h. dass der unendliche Raum und die Zeit die nothwendigen Folgen seines Daseins sind und nicht, dass der Raum und die Zeit besondere, von ihm gesonderte Dinge sind, in welchen er besteht.

Ich habe zu § 40 gezeigt, dass der begrenzte Raum nicht die Ausdehnung des Körpers ist; und man braucht auch nur die beiden folgenden Abschnitte (§§ 47 und 48) mit dem zu vergleichen, was ich schon gesagt habe. [f]

Zu § 49. 50. 51.

Mir scheint das hier Gesagte nur eine böswillige Verdrehung der Worte zu sein. Was die Frage über die Theile des Raumes anlangt, so sehe man meine dritte Entgegnung § 3 und meine vierte § 11.

Zu § 52 und 53.

Der Grund, welchen ich gebraucht, um zu zeigen, dass der Raum sachlich unabhängig von den Körpern sei, stützt sich auf die Möglichkeit, dass die stoffliche Welt begrenzt und beweglich sein kann. Mein Gegner hätte sich daher nicht auf die Erwiderung beschränken sollen, er glaube nicht, dass die Weisheit Gottes ihm gestattet habe, dem Universum Grenzen zu setzen und es der Bewegung fähig zu machen, vielmehr musste er entweder beweisen, dass es unmöglich sei, dass Gott eine begrenzte und endliche Welt erschaffen

könne, oder er musste die Kraft meines Grundes anerkennen, welcher sich auf die Möglichkeit einer begrenzten und beweglichen Welt stützt. Auch hätte er nicht blos das, was er behauptet, wiederholen sollen, nämlich, dass die Bewegung einer Welt nichts sein würde und im Mangel anderer Körper, mit denen man sie vergleichen könne, keine bemerkbare Veränderung hervorbringen werde. Er hätte dies nicht blos wiederholen sollen, wenn er nicht im Stande war, das zu widerlegen, was ich über die sehr bedeutende Veränderung gesagt hatte, die in dem angenommenen Falle eintreten würde; die Theile würden nämlich dann eine merkbare Erschütterung durch eine plötzliche Vermehrung der Bewegung des Ganzen oder durch das Aufhören dieser Bewegung erleiden. g)

Zu § 53.

Da mein gelehrter Gegner hier anerkennen muss, dass ein Unterschied zwischen der unbedingten und der bezüglichen Bewegung bestehe, so hätte er wohl folgeweise auch anerkennen müssen, dass der Raum eine von der Lage und Ordnung der Körper ganz verschiedene Sache ist. Die Leser werden hierüber urtheilen können, wenn sie das von meinem Gegner Gesagte mit der Definition 8 in Buch I der Principien des Herrn Newton vergleichen. h)

Zu § 54.

Ich hatte gesagt, dass der Raum und die Zeit Grössen seien, während man dies von der Lage und Ordnung nicht sagen kann. Er entgegnet, dass auch die Ordnung ihre Grösse habe, indem in ihr etwas vorhergehe und etwas nachfolge, und eine Entfernung und Abstand in ihr enthalten sei. Ich antworte, dass das, was vorhergeht und was folgt, eben die Lage oder Ordnung bildet; dagegen ist der Abstand, der Zwischenraum oder die Grösse der Zeit und des Raumes, in welchem eine Sache der anderen folgt, eine von der Lage und Ordnung ganz gesonderte Sache und bildet nicht die Grösse oder Lage der Ordnung. Die Lage und die Ordnung können dieselben bleiben, trotz der Verschiedenheit der Grösse der dazwischen

liegenden Zeit und des Raumes. Der gelehrte Herr fügt hinzu, dass auch die Verhältnisse und die Proportionen ihre Grösse haben und dass folglich auch der Raum und die Zeit die ihrige haben können, wenn beide auch nur Verhältnisse seien. Ich antworte erstens, dass, wenn es wahr wäre, dass gewisse Arten von Beziehungen (wie z. B. die Verhältnisse und die Proportionen) Grössen seien, doch daraus nicht folgen würde, dass die Lage und die Ordnung ebenfalls Grössen seien, da diese Beziehungen von ganz verschiedener Natur sind. Zweitens sind die Proportionen nicht Grössen, sondern Verhältnisse von Grössen; wären sie Grössen, so wären sie Grössen von Grössen, was widersinnig ist. Wären sie ferner Grössen, so würden sie durch Addition immer zunehmen, wie alle anderen Grössen; allein die Addition der Proportion 1 zu 1 zu Proportion 1 zu 1 macht nicht mehr, als 1 zu 1 und die Addition der Proportion $^1/_2$ zu 1 zur Proportion 1 zu 1, ergiebt nicht die Proportion von $1^1/_2$ zu 1, sondern nur die von $^1/_2$ zu 1. [i]) Die Mathematiker nennen dies manchmal ohne besondere Genauigkeit, die Grösse der Proportion, allein es ist eigentlich die Grösse der bezüglichen oder verglichenen Grösse einer Sache in Bezug auf eine andere. Die Proportion ist nicht die verglichene Grösse selbst, sondern die Beziehung oder Vergleichung der einen Grösse mit der anderen. Die Proportion 6 zu 1 in Beziehung zu der von 3 zu 1, ist nicht eine doppelte Grösse der Proportion, sondern ist die Proportion einer doppelten Grösse. [k]) Ueberhaupt ist, wenn man sagt, dass Dinge eine grössere oder geringere Proportion haben, dies nicht so gemeint, dass die Dinge eine grössere oder kleinere Grösse von Proportion oder Beziehung haben, sondern, dass das eine eine bedeutendere oder geringere Grösse zu dem anderen habe. Es ist dies nicht eine grössere oder kleinere Menge von Vergleichung, sondern die Vergleichung einer grösseren oder kleineren Menge. Der logarithmische Ausdruck einer Proportion ist nicht, (wie mein Herr Gegner sagt) das Maass, sondern nur der Anzeiger oder das künstliche Zeichen einer Proportion. Dieser Zeiger giebt nicht die Grösse der Proportion an, sondern nur, wie oft ein Verhältniss wiederholt oder zusammengefügt ist. Der Loga-

rithmus der Proportion der Gleichheit ist Null, und doch hindert dies nicht, dass diese Proportion eben so, wie jede andere, eine wirkliche ist. Ist der Logarithmus negativ, wie 1, so bleibt die Proportion, deren Zeichen oder Anzeiger er ist, doch positiv. Die verdoppelte oder verdreifachte Proportion bezeichnet nicht eine doppelte, oder dreifache Menge von Proportion, sondern nur, wie oft die Proportion wiederholt worden ist. Verdreifacht man eine Grösse oder eine Menge, so ergiebt dies eine Grösse oder Menge, welche in Bezug auf die erste die Proportion von 3 zu 1 hat. Verdreifacht man sie noch einmal, so giebt dies keine doppelte Menge von Proportion, sondern eine Grösse oder eine Menge, welche in Bezug zur ersten (die man die doppelte nennt), die Proportion von 9 zu 1 hat. Verdreifacht man sie ein drittes mal, so ergiebt dies keine dreifache Menge von Proportion, sondern eine Grösse oder Menge, welche in Bezug auf die erste (welche man die dreifache nennt), die Proportion von 27 zu 1 hat, u. s. w. Drittens haben die Zeit und der Raum durchaus nicht die Natur von Proportionen, sondern die Natur von unbedingten Grössen, welche in Proportionen zu einander stehen. So ist z. B. die Proportion 12 zu 1 eine viel grössere Proportion, wie die von 2 zu 1 und dennoch kann dieselbe Sache in Bezug auf eine andere Sache die Proportion von 12 zu 1 und gleichzeitig zu einer dritten Sache die Proportion von 2 zu 1 haben. In dieser Weise hat die Ausdehnung eines Tages eine viel grössere Proportion zu einer Stunde, wie die Hälfte eines Tages und doch fährt der Tag, trotz dieser beiden Proportionen, fort, dieselbe Grösse der Zeit ohne alle Veränderung zu behalten. Es ist also sicher, dass die Zeit (und aus gleichem Grunde auch der Raum) nicht die Naturen von Proportionen haben, sondern die Natur unbedingter und unveränderlicher Grössen, welche in verschiedenen Verhältnissen stehen. Die Ansicht meines gelehrten Gegners enthält also, nach seinem eignen Geständniss, einen Widerspruch, wenn er nicht darlegt, dass obige Ausführung falsch ist. 1)

Zu § 55 — 63.

Alles hier Gesagte scheint mir einen offenbaren Widerspruch zu enthalten; die Gelehrten mögen ent-

scheiden. An einer Stelle nimmt mein Gegner ausdrücklich an, dass Gott die Welt eher oder später hätte erschaffen können, und anderwärts sagt er, dass dieselben Ausdrücke (eher oder später) unverständliche Ausdrücke seien und unmögliche Annahmen. Aehnliche Widersprüche findet man in dem, was er von dem Raume sagt, in welchem Stoff enthalten ist. Man sehe oben zu § 26—32. m)

Zu § 64 und 65.

Man sehe das zu § 54 Gesagte.

Zu § 66—70.

Man sehe das oben zu § 1—20 und zu § 21—25 Gesagte. Ich füge hier nur noch hinzu, dass mein Gegner bei seinem Vergleich des Willens Gottes mit dem Zufall des Epikur, wenn Gott unter mehreren Arten zu handeln, die gleich gut sind, eine wählt, Dinge mit einander vergleicht, die so verschieden sind, als es zwei Dinge nur sein können; denn Epikur liess bei der Bildung des Universums keinen Willen, keinen Verstand und kein thätiges Princip zu. n)

Zu § 71.

Man sehe das zu § 21—25 Gesagte.

Zu § 72.

Man sehe das zu § 1—20 Gesagte.

Zu § 73—75.

Wenn man erwägt, ob der Raum nicht von dem Stoffe bedingt ist, und ob das Universum begrenzt und beweglich sein kann (wie oben in § 1—20 und § 26—32), so handelt es sich nicht um die Weisheit und den Willen Gottes, sondern um die unbedingte und nothwendige Natur der Dinge. Kann das Universum nach dem Willen Gottes begrenzt und beweglich sein, was mein Gegner hier einräumt, obgleich er fortwährend es für eine unmögliche Annahme erklärt, so folgt klärlich, dass der Raum, in welchem diese Bewegung geschieht, von dem Stoffe unabhängig ist. Kann aber das Universum nicht begrenzt und beweglich sein und kann

der Raum nicht von dem Stoffe unabhängig sein, so folgt klar, dass Gott nicht kann und nicht konnte dem Stoffe Grenzen setzen und folglich muss das Universum nicht blos unbegrenzt, sondern auch ewig sein, sowohl *a parte ante*, als *a parte post*, und zwar nothwendig und unabhängig von dem Willen Gottes. Denn die Meinung jener, welche behaupten, dass die Welt von aller Ewigkeit durch den Willen Gottes bestanden haben könne, welcher dabei seine ewige Macht geübt, hat auf die hier vorliegende Frage keine Beziehung. o)

Zu § 76 und 77.

Man sehe oben zu § 73. 74. 75. und zu § 1—20 und unten das zu § 103 Gesagte.

Zu § 78.

Ich finde hier keinen neuen Einwurf. Ich habe in dem Vorgehenden weitläufig gezeigt, dass der von Herrn Newton benutzte Vergleich, welcher hier angegriffen wird, richtig und verständlich ist. p)

Zu § 79—82.

Alles hier Eingewendete ist eine reine Verdrehung der Worte. Das Dasein Gottes ist, wie ich mehrmals gesagt, die Ursache des Raumes, und alle anderen Dinge bestehen in diesem Raume. Folglich ist der Raum auch der Ort für die Ideen, weil er der Ort für die Substanzen selbst ist, welche in ihrem Verstande solche Ideen haben.

Ich hatte vergleichsweise gesagt, dass die Anschauung meines Gegners ebenso unverständig sei, als wenn Jemand behauptete, dass die menschliche Seele die Seele der Bilder von den Dingen sei, welche sie wahrnimmt. Mein Gegner ergeht sich darüber in Scherzen, als ob ich versichert hätte, es sei dies meine eigene Ansicht.

Gott nimmt alles wahr, nicht vermittelst eines Organes, sondern weil er selbst wirklich überall gegenwärtig ist. Der allgemeine Raum ist deshalb der Ort, wo er alles wahrnimmt. Ich habe da weitläufig gezeigt, was unter dem Worte *Sensorium* zu verstehen sei, und was es heisst: Seele der Welt. Mein Gegner verlangt zu viel, wenn ich die Folge einer Begründung aufgeben soll,

ohne dass er einen neuen Einwurf gegen die Vordersätze gemacht hat. q)

Zu § 83—88 und § 89. 90. 91.

Ich gestehe, dass ich nicht verstehe, was mein Gegner mit den Worten sagt, dass die Seele ein vorstellendes Princip sei; dass jede einfache Substanz durch ihre eigene Natur eine Zusammenfassung und ein lebendiger Spiegel des Universum nach ihrem Gesichtspunkte sei; dass sie eine Darstellung des Universums von ihrem Standpunkte aus sei und dass alle einfachen Substanzen immer in einer Harmonie zu einander stehen werden, weil sie immer dasselbe Universum vorstellen.

Was die vorausbestimmte Harmonie anlangt, in Folge deren mein Gegner behauptet, dass die Erregungen der Seele und die mechanischen Bewegungen der Körper ohne irgend einen wechselseitigen Einfluss mit einander übereinstimmen, so sehe man das unten zu § 110—16 Gesagte.

Ich habe angenommen, dass die Bilder der Dinge durch die Sinnesorgane in das Sensorium übergeleitet werden, wo die Seele sie wahrnimmt. Mein Gegner behauptet, dass dies etwas Unverständliches sei, allein er giebt keinen Beweis dafür.

Ueber diese Frage, nämlich, ob eine unstoffliche Substanz auf eine stoffliche wirkt, oder ob diese auf jene wirkt, sehe man die §§ 110—116.

Die Annahme, dass Gott alle Dinge bewirkt und kennt, nicht durch seine wirkliche Gegenwart, sondern, weil er sie stetig von Neuem hervorbringt, ist eine reine Erfindung der Scholastiker, ohne allen Grund.

Was den Einwurf anlangt, dass Gott die Seele der Welt sein würde, so habe ich darauf ausführlich geantwortet, in der zweiten Entgegnung § 12 und in der vierten Entgegnung § 32. r)

Zu § 92.

Mein Gegner nimmt an, dass alle Bewegungen unserer Körper nothwendig seien, welche durch einen einfachen mechanischen Anstoss des Stoffes, ganz

unabhängig von der Seele, hervorgebracht werden; allein ich kann nicht umhin zu glauben, dass diese Lehre zur Nothwendigkeit und zum Fatum führt. Sie will glauben machen, dass die Menschen nur reine Maschinen seien (Descartes hatte sich eingebildet, dass die Thiere keine Seelen hätten), indem sie alle auf die Erscheinungen gestützten Gründe vernichtet, d. h. alle auf die Handlungen der Menschen gestützten Gründe, aus denen man beweist, dass sie Seelen haben und dass sie nicht blos stoffliche Wesen sind. Man sehe unten die §§ 110—116. [s])

Zu § 93. 94. 95.

Ich hatte gesagt, dass jede Handlung darin besteht, dass sie eine neue Kraft denjenigen Dingen verleiht, welche den Eindruck erhalten. Mein Gegner antwortet hierauf, dass zwei harte und gleiche Körper, wenn sie gegen einander gestossen werden, mit derselben Kraft zurückgehen, und dass daher ihre gegenseitige Thätigkeit keine neue Kraft verleihe. Es würde genügen, wenn ich antwortete, dass keiner dieser beiden Körper mit seiner eignen Kraft zurückgeht, dass vielmehr jeder seine eigne Kraft verliert und mit einer neuen Kraft zurückgestossen wird, welche ihm durch die Federkraft des anderen mitgetheilt worden; denn wenn diese beiden Körper nicht elastisch sind, so gehen sie nicht zurück. Indess sind alle rein mechanischen Mittheilungen von Bewegung sicherlich keine Handlung im strengen Sinne, vielmehr nur ein einfaches Erleiden, sowohl in dem stossenden, wie in dem gestossenen Körper. Die Handlung ist der Anfang einer Bewegung, welche vorher nicht bestand und welche durch ein Princip des Lebens oder der Thätigkeit hervorgebracht wird und wenn Gott, oder der Mensch, oder irgend ein lebendiges oder wirkendes Thätige auf einen stofflichen Theil der Welt handelt, so muss eine dauernde Vermehrung oder Verminderung der ganzen Menge der in dem Universum enthaltenen Bewegung eintreten. Allein gerade dies leugnet mein gelehrter Gegner an mehreren Stellen. [t])

Zu § 96. 97.

Er begnügt sich hier auf das anderwärts von ihm Gesagte zu verweisen. Ich werde es eben so machen.

Zu § 98.

Wenn die Seele eine Substanz ist, welche das Sensorium erfüllt, oder denjenigen Ort, wo sie die dahin geleiteten Bilder der Dinge wahrnimmt, so folgt daraus nicht, dass die Seele aus ähnlichen Theilen, wie die beim Stoffe vorhandenen, zusammengesetzt sei (denn die Theile des Stoffes sind besondere Substanzen, wo die einen von den anderen unabhängig sind) vielmehr sieht, hört und denkt die ganze Seele, indem sie ein einziges und untheilbares Wesen ist. [a])

Zu § 99.

Um zu zeigen, dass die in der Welt vorhandenen thätigen Kräfte, d. h. die Menge der den Körpern mitgetheilten Bewegung, oder die stossende Kraft, also, um zu zeigen, dass diese thätigen Kräfte auf natürliche Weise nicht abnehmen, behauptet mein Herr Gegner, dass zwei bewegte unelastische Körper, welche sich mit gleichen und entgegengesetzten Kräften begegnen, jeder seine Bewegung verliere, weil diese Bewegung den kleinen Theilchen, aus denen sie bestehen, mitgetheilt worden. Allein, wenn zwei ganz harte und unelastische Körper bei ihrer Begegnung ihre ganze Bewegung verlieren, so fragt es sich, was aus dieser Bewegung werde, oder aus dieser thätigen und stossenden Kraft? Sie kann nicht unter die Theilchen dieser Körper vertheilt worden sein, weil diese keiner Erzitterung in Folge der mangelnden Elastizität fähig sind, und wenn man leugnet, dass diese Körper ihre Bewegung gänzlich verlieren, so antworte ich, dass dann folgeweise diese harten und elastischen Körper mit einer doppelten Kraft zurückspringen müssten, d. h. mit der Kraft, welche aus der Elastizität entspringt und zweitens mit der ganzen geradeaus treibenden ersten Kraft, oder wenigstens mit einem Theile dieser Kraft; allein dies widerspricht der Erfahrung.

Schliesslich muss mein Herr Gegner bei Erwägung des Newton'schen Beweises, den ich oben erwähnt, anerkennen, dass die Menge der Bewegung in der Welt nicht immer die gleiche sei und er benutzt eine andere Ausflucht, indem er sagt, dass die Bewegung und die Kraft nicht immer in Menge sich gleich seien. Allein dies

widerspricht auch der Erfahrung. Denn die Kraft des Stoffes, um welche es sich hier handelt, ist nicht die sogenannte *vis inertiae* (Trägheitskraft), welche, wenn die Menge des Stoffes dieselbe bleibt, auch thatsächlich immer dieselbe bleibt, sondern die Kraft, von der wir hier sprechen, ist die thätige, stossende und bezügliche Kraft, welche immer der Menge der bezüglichen Bewegung proportionirt ist. Gerade dies lehrt die Erfahrung beständig, so lange man nicht in einen Irrthum geräth, weil man nicht richtig addirt oder die entgegengesetzte Kraft nicht abrechnet, welche aus dem Widerstande entspringt, welche die Flüssigkeiten den Körpern bei jeder Art ihrer Bewegung entgegenstellen und aus der entgegengesetzten und stetigen Wirksamkeit der Gravitation auf die in die Höhe geworfenen Körper. [v])

Zu § 100. 101. 102.

Ich habe im Vorhergehenden gezeigt, dass die thätige Kraft, in der von mir gegebenen Definition in der stofflichen Welt stetig und naturgemäss abnimmt. Offenbar ist dies kein Mangel, weil es nur eine Folge von der Unthätigkeit des Stoffes ist. Denn diese Unthätigkeit ist nicht blos, wie mein Herr Gegner bemerkt, die Ursache von der Abnahme der Schnelligkeit in dem Maasse, als die Menge des Stoffes zunimmt (was in Wahrheit keine Verminderung der Menge der Bewegung ist) sondern, sie ist auch die Ursache, weshalb dichte, vollkommen harte und unelastische Körper, wenn sie mit gleicher und entgegengesetzter Kraft sich begegnen, ihre ganze Bewegung und ihre ganze thätige Kraft verlieren, wie ich oben gezeigt habe und sie bedürfen deshalb einer anderen Ursache, um eine neue Bewegung zu erhalten. [w])

Zu § 103.

Ich habe in meinen früheren Briefen umständlich gezeigt, dass der hier erwähnte Mangel in den Dingen nicht enthalten ist. Denn weshalb sollte es Gott nicht frei gestanden haben eine Welt zu erschaffen, welche in dem gegenwärtigen Zustande so lange, oder so kurze Zeit fortdauerte, als er es für angemessen hält und welche dann verändert würde und die Form erhielte, welche Gott ihr durch eine weise und passende Veränderung ertheilen

würde, aber die vielleicht gänzlich über den Gesetzen des Mechanismus stehen würde? Mein Herr Gegner behauptet, das Universum könne an Vollkommenheit nicht abnehmen; dass es keinen Grund gebe, welcher die Menge des Stoffes beschränken könnte; dass die Vollkommenheit Gottes ihn nöthige, immer so viel Stoff zu erschaffen, als ihm möglich sei und dass eine begrenzte Welt eine unausführbare Einbildung sei. Ich habe aus dieser Lehre meines Herrn Gegners gefolgert, dass die Welt nothwendig, unendlich und ewig sein müsse und ich überlasse es den Gelehrten zu entscheiden, ob diese Folgerung wohl begründet ist. x)

Zu § 104—106.

Mein Herr Gegner sagt hier, dass der Raum nicht eine Ordnung, oder eine Lage sei, sondern eine Ordnung der Lagen. Allein trotzdem bleibt mein Einwurf bestehen, nämlich, dass eine Ordnung der Lagen keine Grösse ist, wie es der Raum doch ist. Mein Gegner verweist deshalb auf § 54, wo er bewiesen zu haben meint, dass die Ordnung eine Grösse sei. Hierauf erneuere ich nur das, was ich zu diesem Abschnitt in diesem letzten Schreiben gesagt habe, wo ich glaube, bewiesen zu haben, dass die Ordnung keine Grösse ist. Was mein Herr Gegner über die Zeit sagt, enthält offenbar die Widersinnigkeit, dass die Zeit nicht die Ordnung der sich folgenden Dinge sei und dass sie trotzdem eine wahrhafte Grösse sei, weil sie nicht blos die Ordnung der sich folgenden Dinge sei, sondern auch die Grösse der Dauer, welche die einzelnen Dinge trennt, die in dieser Ordnung sich folgen. Es ist dies ein offenbarer Widerspruch.

Wenn man sagt, dass die Unermesslichkeit keinen Raum ohne Grenzen bezeichne, und dass die Ewigkeit keine Dauer, oder keine Zeit ohne Anfang und Ende bezeichne, so scheint dies eine Behauptung, wonach die Worte keine Bedeutung haben. Anstatt auf diesen § sich einzulassen, verweist mein Herr Gegner uns auf das, was gewisse Theologen und Philosophen (die ihm beistimmten) über diesen Gegenstand gedacht haben. Allein darum handelt es sich nicht zwischen mir und ihm. 100 a)

Zu § 107. 108. 109.

Ich habe gesagt, dass es unter den möglichen Dingen keines gebe, was in Bezug auf Gott wunderbarer, als das andere sei und dass deshalb das Wunder nicht in einer Schwierigkeit besteht, welche in der Natur eines Dinges, was erst gemacht werden solle, enthalten sei, sondern, dass es einfach darin besteht, dass Gott etwas selten mache. Die Worte: Natur, Kräfte der Natur, Lauf der Natur u. s. w. sind Worte, welche einfach bezeichnen, dass etwas gewöhnlich oder häufig geschieht. Wenn ein in Staub zerfallener menschlicher Körper wieder auferweckt wird, so nennen wir dies ein Wunder; wenn ein Mensch in der gewöhnlichen Weise erzeugt wird, so nennt man dies eine natürliche Sache; der Unterschied beider stützt sich lediglich darauf, dass Gott das eine von diesen Dingen gewöhnlich, das andere selten bewirkt. Wenn die Sonne (oder die Erde) plötzlich angehalten wird, so nennen wir es ein Wunder, während die stete Bewegung der Sonne (oder der Erde) uns als eine natürliche Sache gilt; immer nur deshalb, weil das eine gewöhnlich, das andere selten ist. Wenn die Menschen in der Regel aus den Gräbern auferständen, wie das Getreide aus dem Saamen, so würde man es sicherlich eine natürliche Sache nennen und wenn die Sonne (oder die Erde) immer sich nicht bewegte, so würde uns dies natürlich scheinen und wir würden in diesem Falle die Bewegung der Sonne (oder der Erde) als eine wunderbare Sache ansehen. Mein Herr Gegner sagt gegen diese Ausführungen (diese grossen Gründe, wie er sie nennt) nichts, die doch so klar sind. Er begnügt sich, mich wieder auf die gewöhnlichen Redensarten gewisser Philosophen und Theologen zu verweisen, wie ich schon oben erwähnt habe; allein darum handelt es sich zwichen mir und ihm nicht. [b])

Zu § 110—116.

Es ist auffallend, dass mein Herr Gegner mich bei einem Gegenstand, welcher durch Gründe und nicht durch Autoritäten entschieden werden soll, wieder an die Meinung gewisser Theologen und Philosophen verweist. Indess, ich lasse dies bei Seite; ich frage, was will mein gelehrter

Herr Gegner mit dem wirklichen und inneren Unterschied zwischen dem Wunderbaren und Nichtwunderbaren sagen? und zwischen der natürlichen und nichtnatürlichen Wirksamkeit, unbedingt und in Beziehung auf Gott genommen? Glaubt er, dass in Gott zwei verschiedene und wahrhaft getrennte Principien der Thätigkeit bestehen, oder dass eine Sache Gott schwerer falle, als die andere? Glaubt er dies nicht, so folgt, dass die Worte: natürliche und übernatürliche Thätigkeit Gottes Ausdrücke sind, welche nur in Bezug auf die Menschen eine Bedeutung haben, indem wir uns gewöhnt haben die gewöhnlichen Wirkungen der Macht Gottes als eine natürliche Sache zu nehmen und eine ungewöhnliche Wirkung derselben Macht für eine übernatürliche Sache. (Was man die Kräfte der Natur nennt, ist in Wahrheit ein Ausdruck ohne Sinn.) Oder es folgt, dass unter einer übernatürlichen Handlung Gottes eine solche zu verstehen ist, welche Gott selbst unmittelbar vollführt, und unter einer natürlichen Handlung Gottes die, welche er durch Dazwischenkunft weiterer Ursachen ausführt. Mein Herr Gegner erklärt sich in diesem Theile seines Schreibens offenbar gegen die erste dieser beiden Annahmen und die zweite verwirft er ausdrücklich im § 117, wo er anerkennt, dass die Engel wahrhafte Wunder thun können. Indess glaube ich nicht, dass man noch eine dritte Unterscheidung bei diesem Gegenstande auffinden kann.

Es ist durchaus verkehrt, die Anziehung ein Wunder zu nennen und sie für einen Ausdruck zu erklären, der in der Philosophie nicht vorkommen dürfe, obgleich ich so oft in bestimmter und förmlicher Weise erklärt habe, dass ich beim Gebrauch dieses Wortes nicht behaupte die Ursache aussprechen zu wollen, welche macht, dass die Körper zu einander streben, sondern nur die Wirkung dieser Ursache, oder die Erscheinung selbst, sowie die Gesetze oder die Verhältnisse, nach denen die Körper zu einander streben, wie die Erscheinung sie ergiebt, gleichviel, was deren Ursache sein mag. Noch verkehrter ist es, wenn mein Gegner die Gravitation oder Anziehung in dem ihr von mir gegebenen Sinne nicht zulassen will, nach welchem sie sicherlich ein Vorgang in der Natur ist, und wenn er gleichzeitig

verlangt, dass ich eine so sonderbare Hypothese anerkennen soll, wie die der vorherbestimmten Harmonie, nach welcher die Seele und der Leib eines Menschen nicht mehr Einfluss aufeinander haben, als zwei Uhren, die gleichmässig gehen, wenn sie auch noch so weit von einander entfernt sind und ohne dass zwischen ihnen eine gegenseitige Wirksamkeit besteht. Allerdings hat mein Gegner gesagt, dass Gott in Voraussicht der Neigungen in der Seele gleich im Beginn die grosse Maschine des Universums so eingerichtet habe, dass vermöge einfacher mechanischer Gesetze die menschlichen Körper entsprechende Bewegungen erhalten, da sie Theile dieser grossen Maschine sind. Aber ist es wohl möglich, dass solche und so mannigfache Bewegungen wie es die des menschlichen Körpers sind, durch einen blossen Mechanismus hervorgebracht werden, ohne dass der Wille und die Seele auf diesen Körper wirken? Ist es glaublich, dass wenn ein Mensch einen Entschluss fasst und einen Monat voraus weiss, was er eines Tages oder zu einer Stunde thuen werde, sein Körper vermöge eines einfachen Mechanismus, welcher in der stofflichen Welt im Beginn der Schöpfung eingerichtet worden, sich pünktlich allen Entschlüssen der Seele dieses Menschen zur bestimmten Zeit entsprechend bewege? Nach dieser Hypothese werden alle philosophischen Untersuchungen, welche sich auf das Wahrgenommene und die Erfahrungen stützen, nutzlos. Denn, wenn die vorhereingerichtete Harmonie eine Wahrheit ist, so hört, sieht, fühlt der Mensch nichts und bewegt auch seinen Körper nicht; er bildet sich nur ein, zu sehen, zu hören, zu fühlen und seinen Körper zu bewegen. Wenn man überzeugt wäre, dass der menschliche Körper nur eine reine Maschine sei und dass alle seine Bewegungen, welche als freiwillige erscheinen, durch die nothwendigen Gesetze eines im Stoff sich vollziehenden Mechanismus hervorgebracht werden, ohne allen Einfluss und Wirksamkeit der Seele auf den Körper, so würde man bald schliessen, dass diese Maschine der ganze Mensch sei und dass die harmonirende Seele in der Hypothese einer vorhereingerichteten Harmonie nur eine blosse Fiction und eine leere Einbildung sei. Und welche Schwierigkeit umgeht man vermittelst dieser sonderbaren Hypothese? Man umgeht nur die eine,

wonach es nicht möglich ist, die Wirksamkeit einer unstofflichen Substanz auf den Stoff zu begreifen. Allein ist denn Gott nicht eine unstoffliche Substanz und wirkt er nicht auf den Stoff? Ist es ferner schwerer zu begreifen, wie eine stofflose Substanz auf den Stoff wirkt, als zu begreifen, wie der eine Stoff auf den anderen wirkt? Kann man nicht ebenso leicht sich vorstellen, dass gewisse stoffliche Theile genöthigt seien, den Bewegungen und Neigungen der Seele ohne körperlichen Eindruck zu folgen, als sich vorstellen, dass gewisse stoffliche Theile sich gegenseitig in ihren Bewegungen folgen müssen in Folge der Einigung, oder des Anhängens dieser Theile an einander, die man durch keinen Mechanismus erklären kann? oder dass die Lichtstrahlen regelmässig von einer Oberfläche zurückgeworfen werden, die sie niemals berühren? Und doch hat Herr Newton uns hierüber mehrere augenscheinliche Erfahrungen in seiner Optik geliefert.

Nicht weniger überraschend ist es, dass mein Herr Gegner mehrmals in feierlichen Worten wiederholt, dass seit die Welt erschaffen worden, die Fortsetzung der Bewegung der Himmelskörper, die „Bildung der Pflanzen „und Thiere und alle Bewegungen des menschlichen Körpers „und der sämmtlichen Thiere genau so mechanisch seien, wie „die Bewegungen einer Uhr.“ Die Vertheidiger einer solchen Ansicht dürften doch wohl im Einzelnen zu erklären haben, durch welche mechanischen Gesetze die Planeten und Kometen fortfahren in ihren Kreisen sich zu bewegen und zwar durch einen Raum, welcher keinen Widerstand leistet; und sie dürften auch zu erklären haben, durch welche mechanischen Gesetze die Pflanzen und Thiere gebildet werden, und welches die Ursache der freiwilligen Bewegungen der Thiere und Menschen ist, deren Mannigfaltigkeit beinah unerschöpflich ist. Ich bin fest überzeugt, dass die Erklärung dieser Vorgänge nicht minder unmöglich ist, als zu zeigen, dass ein Haus oder eine Stadt durch einen einfachen Mechanismus sich erbaut hat, oder dass die Welt selbst seit ihrem Beginn ohne irgend eine verständige und thätige Ursache sich gebildet hat. Mein Gegner erkennt ausdrücklich an, dass die Dinge beim Anfange nicht durch einen reinen Mechanis-

mus haben hervorgebracht werden können. Nach dieser Erklärung kann ich nicht verstehen, weshalb er mit solchem Eifer die wirkliche Regierung der Welt durch Gott verbannt und behauptet, dass dessen Vorsehung nur in einer einfachen sogenannten Mitwirkung bestehe, durch welche alle Geschöpfe nur das thun, was sie schon selbst durch einen einfachen Mechanismus thun würden. Endlich kann ich nicht einsehen, weshalb mein Gegner sich einbildet, Gott sei durch seine Natur oder seine Weisheit verpflichtet, in dem Universum nichts hervorzubringen, als was eine einfache körperliche Maschine durch einfache mechanische Gesetze, nach welcher sie einmal in Bewegung gesetzt worden ist, hervorbringen kann. [c])

Zu § 117.

Das was mein Gegner hier anerkennt, nämlich, dass in den wahrhaften Wundern es ein Mehr oder Weniger giebt und dass die Engel solche Wunder verrichten können, ist geradezu dem entgegen, was er früher in allen seinen Briefen über die Natur des Wunders gesagt hat. [d])

Zu § 118—123.

Wenn man sagt, dass die Sonne durch einen leeren Raum hindurch anziehe, so heisst das, dass sowohl die Sonne wie die Erde eins zu dem andern strebt (was auch die Ursache davon sein mag) und zwar mit einer Kraft, welche im geraden Verhältniss zu ihren Massen, oder Grössen und Dichtigkeiten zusammengenommen und im verkehrten Verhältniss ihrer Entfernungen steht, und dass der Raum zwischen ihnen leer ist, d. h. dass er nichts enthält, was den ihn durchlaufenden Körpern einen merkbaren Widerstand leistet. Das alles ist nur ein wahrgenommener Vorgang, oder eine wirkliche Thatsache, welche durch die Erfahrung entdeckt worden ist. Allerdings mag dieser Vorgang nicht ohne ein Mittel hervorgebracht werden, d. h. ohne eine Ursache, welche eine solche Wirkung hervorzubringen im Stande ist. Die Philosophen mögen deshalb nach dieser Ursache forschen, mag sie eine mechanische sein oder nicht und sie zu entdecken suchen, wenn dies möglich ist; wenn sie aber

diese Ursache nicht entdecken können, folgt dann daraus, dass die Wirkung selbst, oder dass der, durch die Erfahrung entdeckte Vorgang (nur das allein will man mit den Worten: Anziehung und Gravitation sagen) weniger gewiss und mehr zu bezweifeln ist? Darf eine offenbare Eigenschaft eine geheime genannt werden, weil deren unmittelbare Ursache vielleicht verborgen, oder noch nicht entdeckt ist? Wenn ein Körper sich im Kreise bewegt ohne nach der Tangente hin sich zu entfernen, so ist er sicherlich durch etwas daran gehindert; wenn man aber in einzelnen Fällen die Ursache dessen mechanisch nicht erklären kann, oder wenn sie noch nicht entdeckt ist, folgt daraus, das der Vorgang falsch sei? Es wäre dies eine sehr sonderbare Art zu untersuchen. [e])

Zu § 124—130.

Der Vorgang selbst, die Anziehung, die Gravitation oder dass Bestreben (wie man es auch nennen mag) vermöge welcher die Körper einer zu dem andern streben, und die Gesetze, oder die Verhältnisse dieser Kraft sind in Folge der Beobachtungen und Versuche ganz bekannt. Wenn Herr Leibniz oder ein anderer Philosoph diese Vorgänge durch mechanische Gesetze erklären kann, so werden alle Gelehrten, weit entfernt ihm zu widersprechen, ihm vielmehr dafür danken. In Erwartung dessen muss ich aber doch sagen, dass mein Gegner in einer ganz ungewöhnlichen Weise seine Ansichten begründet, indem er die Gravitation, welche ein wirklicher Vorgang oder eine Thatsache ist, mit der Abweichung der Atome, nach der Lehre des Epikur, vergleicht, welcher in der Absicht den Atheismus zur Geltung zu bringen, eine ältere und vielleicht gesündere Lehre verdorben hatte und dem es einfiel, diese Hypothese aufzustellen, welche nur eine reine Fiction ist und überdem in einer Welt, in der es kein verständiges Wesen geben soll, unmöglich ist.

Was das grosse Princip eines zureichenden Grundes anlangt, so besteht alles, was mein gelehrter Gegner hierüber anführt, nur in Behauptung seiner Annahmen, aber nicht in deren Beweise. Ich brauche deshalb darauf nicht zu antworten. Ich bemerke nur, dass dieser Ausdruck zweideutig ist und dass man ihn so verstehen kann, als

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Zweiundachtzigster Band.

**Erläuterungen zu Leibniz'
kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften.**

Leipzig, 1879.
ERICH KOSCHNY.
(L. Heimann's Verlag.)

Erläuterungen

zu

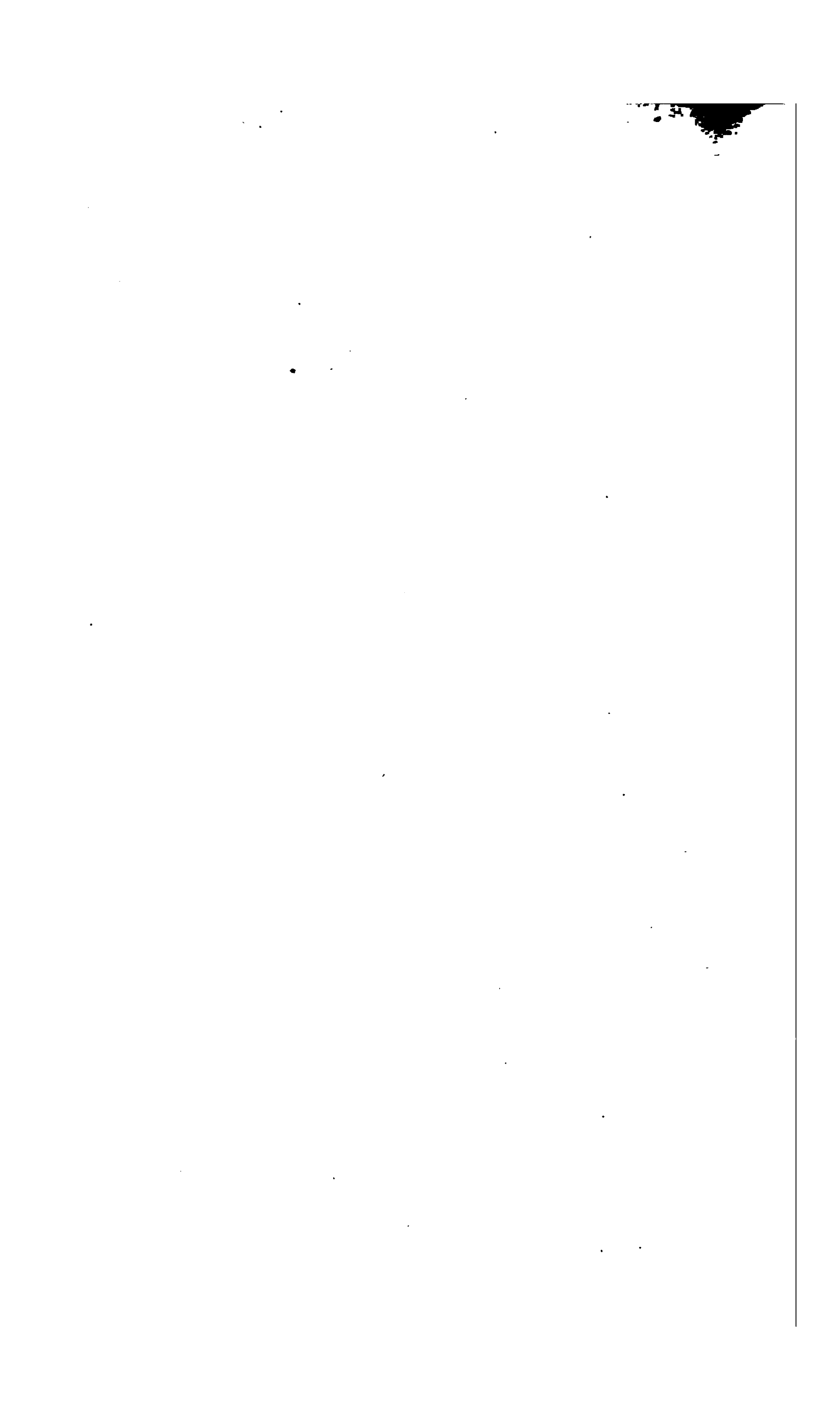
LEIBNIZ'

kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig, 1879.
ERICH KOSCHNY.
(L. Heimann's Verlag.)





Vorwort.

Das Nöthige über die hier folgenden Erläuterungen zu den kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften von Leibniz ist bereits in dem Vorworte zu diesen kleineren Schriften selbst (Bd. 81) gesagt worden, weshalb es dort nachgelesen werden kann.

Berlin, im Juni 1879.

v. Kirchmann.



Erklärung der Abkürzungen.

Die Ziffern und Buchstaben, welche den Erläuterungen vorgesetzt sind, beziehen sich auf die entsprechenden Ziffern und Buchstaben in dem Texte der Uebersetzung, Band 81.

L.	bedeutet	Leibniz.
Bd. I. oder XI. etc.	„	den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek und die arabische Ziffer die Seitenzahl.
Ph. d. W. 305 . .	„	Seite 305 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin bei Springer. 1864.
Aesthetik II. 201 .	„	Seite 201 Band II. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. von Kirchmann. Berlin bei Springer. 1868.

Erläuterungen

zu

den kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften von Leibniz.

Erläuterung zu No. I.

(*Disputation über das Princip des Einzeldinges.*)

1. Titel. S. 1. Leibniz hat diese Schrift als Disputation lateinisch unter dem Titel:

Disputatio metaphysica de principio individui

verfasst, und am 30. März 1663 zu Leipzig, in seinem sechzehnten Jahre und im dritten Semester seiner Studienzeit, behufs Erlangung des Baccalaureats der Philosophie öffentlich vertheidigt. Er nennt sie eine Disputation und nicht eine Dissertation, weil er die betreffenden Fragen in derselben nicht in vollständiger und ausführlicher Weise erörtert, sondern nur die einzelnen Sätze als *Theses* für die mündliche Disputation angiebt und die Gründe blos kurz andeutet, wodurch allerdings das Verständniss der Schrift für den heutigen Leser sehr erschwert ist.

Diese Schrift war lange Zeit ganz vergessen; man kannte sie nur noch dem Namen nach. Erst Dr. Guhrauer besorgte von dem einzigen in der Bibliothek zu Hannover befindlichen Exemplare einen neuen Abdruck, welcher 1837 erschien. Eine deutsche Uebersetzung ist bis jetzt nicht geliefert worden, was sich übrigens aus ihrem Inhalte leicht erklärt, da die heutige Zeit für die darin behandelten Subtilitäten keinen Sinn hat.

Guhrauer hat eine lange Einleitung der Disputation vorgesetzt; er hätte indess besser gethan, eine Erläuterung ihrer vielen schwierigen Stellen zu geben.

Die Schrift ist für die Entstehung der philosophischen Lehren von Leibniz von grossem Interesse. Indem sie noch ganz in den Begriffen und Beweisformen der Scholastik sich bewegt, erklärt sich aus ihr, dass L. bis in sein Alter sich von diesen Begriffen und dieser Methode nicht ganz hat befreien können, wie dies unter anderm auch seine, sechs Jahre vor seinem Tode erschienene *Theodicee* ergiebt. Leibniz hatte schon als Schüler die Schriften der späteren Scholastiker in der Bibliothek seines Vaters gefunden und mit vielem Eifer und Fleiss gelesen. Ferner zeigt diese Disputation, dass L. schon damals sich für den scholastischen Nominalismus entschieden hatte, wonach nur die Einzeldinge als wirkliche anerkannt werden, dagegen die Begriffe (die *abstracta*, oder die *universalia*), also insbesondere die Gattungen und Arten der Dinge für blosse Erzeugnisse des menschlichen Denkens erklärt werden, denen kein wirkliches Seiendes entspricht und die deshalb nur in dem menschlichen Verstande als gedachte Begriffe bestehen. Man erkennt leicht, wie daraus später der Grundbegriff der Leibniz'schen Philosophie, der der Monaden sich entwickeln konnte.

Für die heutige Zeit hat die Schrift noch den besondern Werth, dass sie lebendiger wie alle Schilderungen den Leser in die Denkweise der Scholastiker einführt, deren Kenntniss selbst der blosse Dilettant in der Philosophie nicht ganz entbehren kann. Um überhaupt den Ausführungen dieser Schrift folgen zu können, ist Einiges über den Realismus und Nominalismus der Scholastiker und über deren Folgesätze für die Erkenntnisstheorie und für die Religion vorauszuschicken.

Plato hatte bekanntlich in seinen Ideen das Allgemeine, und namentlich die Gattungen und Arten der Dinge zu besonderen, von den irdischen Einzeldingen getrennten Existenzen erhoben. Die ersten Scholastiker, insbesondere **Scotus Erigena** im 9. Jahrhundert, nahmen diese Ansicht auf und hiessen danach **extreme Realisten**; ihre Formel lautete: *Universalia ante rem*; wobei mit dem *ante* sowohl das Früher der Zeit nach, wie das Früher der Causalität nach und das Höhere dem

Werthe nach ausgedrückt sein sollte. Aristoteles hatte zwar den Universalien ebenfalls Realität zugesprochen, allein keine abgesonderte, sondern nur eine Realität innerhalb der Einzeldinge. Diese Ansicht galt bei den Scholastikern als der gemässigte Realismus und seine Formel lautete: *Universalia in re.* Der Nominalismus, welcher von den Stoikern zuerst aufgestellt worden war, giebt dagegen nur den Einzeldingen eine reale Existenz; die Gattungen und Arten sind ihm blosse Zusammenfassungen des Gleichen bei den Einzeldingen innerhalb des menschlichen Denkens und sie bestehen deshalb nur im Wissen, aber nicht im Sein. Der Nominalismus sonderte sich bei den Scholastikern wieder in den Conceptualismus, welcher dem Allgemeinen oder den Begriffen wenigstens ein Sein innerhalb des Denkens einräumte, und in den extremen Nominalismus, welcher das Allgemeine nur in die Worte, als Laute (*voces*), verlegte und diese blos als die Bezeichnung des Aehnlichen bei den Einzeldingen gelten liess. Die Formel des Nominalismus lautete: *Universalia post rem.*

Die grosse Bedeutung dieses Streites machte sich vorzüglich durch die Anwendung dieser Systeme auf die kirchlichen Dogmen der Dreieinigkeit, der zwiefachen Natur in Christo, der Gegenwart seines Leibes im Abendmahl u. s. w. geltend. Da durch den Nominalismus die reale Einheit Gottes neben den drei göttlichen Personen in Frage gestellt wurde, so trat die Kirche bald als seine Gegnerin auf. Die Nominalisten wurden auch die modernen Dialektiker genannt, da sie der hergebrachten Deutung des Aristoteles entgegentraten. Der berühmte Scholastiker Roscellin am Ende des elften Jahrhunderts war Nominalist und wurde deshalb von dem Concil zu Soissons 1092 zum Widerruf seiner Lehre verurtheilt. Sein Gegner war Wilhelm von Champeaux. Der berühmte Anselm von Canterbury, ein Zeitgenosse des Roscellin, war dagegen gemässigter Realist und hielt sich genau an die Lehre des Aristoteles in dessen Kategorien. Abälard, ein jüngerer Zeitgenosse des Anselm, trat ihm mit seinem gemässigten Nominalismus entgegen. Der Hauptgrund, den er gegen die Realität der Universalien geltend machte, war, dass ein Ding nicht von einem andern Dinge als Prädikat ausgesagt werden könne; da nun das Allgemeine (die

δευτεραι ουσιαι des Aristoteles) dennoch von den Einzeldingen ausgesagt werde, so sei es kein Ding, oder existire nicht in Wirklichkeit, sondern blos im Denken als Begriff.

Albert der Grosse im dreizehnten Jahrhundert, *Albertus magnus, doctor universalis* von seinen Schülern genannt, erkannte die *Universalia* in einem dreifachen Sinne an; als *Universalia ante rem* im Geiste Gottes, nach neuplatonischer Lehre; als *Universalia in re*, nach der Lehre des Aristoteles und als *Universalia post rem*, worunter er die im Denken gebildeten Begriffe verstand. Das Universale ist nach ihm deshalb real, weil es ohnedem nicht in Wahrheit von den Dingen ausgesagt werden könnte, und weil es nicht erkannt werden könnte, wenn es nicht in Wirklichkeit bestände; es besteht aber nach ihm nur als Form (ohne Materie), weil er, in Uebereinstimmung mit Aristoteles, in die Form das ganze Sein des Gegenstandes verlegt. Thomas von Aquino, ein Schüler des Albert, war gemässigter Realist. Das Allgemeine ist nach ihm in Wirklichkeit den Einzeldingen immanent und wird durch das abstrahirende Denken davon getrennt. Unsere Auffassung wird aber dadurch nicht falsch, sofern wir nur nicht demselben ein gesondertes Dasein zuschreiben. Er erkennt aber neben dem Allgemeinen in den Dingen, oder neben dem Wesen (der *forma substantialis* oder der *quidditas*) und neben dem Allgemeinen nach den Dingen, oder deren Begriffen, welche der menschliche Verstand durch Abstraction der Quidditas von dem Accidentellen (den unwesentlichen Eigenschaften, *formae accidentales*) des Dinges sondert, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, was aber nicht für sich, wie Plato will, besteht, sondern nur als Ideen in Gottes Verstande, oder als Gedanken Gottes, durch welche er die Dinge schon vor Erschaffung der Welt gedacht hat. Die menschliche Seele besitzt nach ihm keine angeborenen Begriffe; vielmehr stützt sich das Denken auf die Sinneswahrnehmung; es nimmt seinen Inhalt aus den wahrgenommenen Bildern, von denen der active Intellect (das trennende und verbindende Denken im Sinne von Bd. I der Philosoph. Biblioth.) die Formen abstrahirt. Die Formen oder Ideen, welche sich in den materiellen Dingen vorfinden, kommen von den Formen ohne Materie und insofern habe Plato recht, dass die Formen-für-sich die

Principien der Formen in den materiellen Dingen seien; nur sei es irrig, wenn Plato sie für sich bestehend setze, so, dass diese dann unmittelbar die Formen der materiellen Dinge bewirkten. Thomas verlegt diese Formen in den Verstand Gottes, wo sie durch die Bewegung des Himmels (nach Aristoteles) die niederen Formen hervorbringen. Die Wahrheit des Allgemeinen beruht nach ihm darauf, dass denselben in den Einzeldingen ein Gegenständliches entspricht, was jedoch nur durch das Denken davon ausgesondert werde; eine Annahme, die ganz mit dem heutigen Realismus übereinstimmt. Das Princip, welches die Dinge zu einzelnen macht, ist nach Thomas die Materie, aber nicht die Materie überhaupt, sondern die *materia signata*. Darunter versteht er die Materie, welche *sub certis dimensionibus* betrachtet wird, womit wohl die bestimmte räumlich-gestaltete Materie gemeint ist, so dass also eigentlich nicht die Materie als solche, sondern ihre begrenzte Gestaltung die Vereinzelung der Form und somit die Einzeldinge herbeiführt.

Thomas sagt auch: *Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva*, woraus dann spätere Thomisten machten, dass die *materia quanta* das Princip der Einzeldinge sei. Sie sagten auch: *Quantitas determinata dicitur principium individuationis*. Daneben erkennt Thomas auch stofflose Formen (*formae separatae*), als einzeln-existirend an und diese sollen durch sich selbst vereinzelt werden, welcher Satz indess viel bestritten wurde. Gott ist nach Thomas die schlechthin einfache Form, die reine Actualität; (*actus purus* sagt L.) Den autologischen Beweis Anselm's für das Dasein Gottes, abgeleitet aus dem Begriff des vollkommensten Wesens, hält Thomas für unzureichend. Das Uebel in der Welt ist kein Beweis gegen das Dasein Gottes, weil Gott es nur zulässt, um es zum Guten zu lenken. Die göttliche Welterhaltung gilt ihm als eine fortwährend erneuerte Schöpfung. Die Seele des Menschen ist nur eine; sie umfasst die Leibformende, die vegetative, die empfindende und die vernünftige Kraft. Es giebt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss; der thätige Verstand macht die von den Sinnen empfangenen Bilder geistig, (*intelligibilia*) vermittelst seines trennenden Vermögens.

Thomas ist gegen die Präexistenz der Seele, aber für deren Fortdauer nach dem Tode.

Die Lehre des Thomas wurde sehr bald in ihrer Anwendung auf das Christenthum die allgemeine der Kirche; er selbst erhielt den Beinamen: *Doctor angelicus* und seine Schrift *Summa theologiae* galt Jahrhunderte lang als Norm für die von der Kirche gebilligte Glaubenslehre.

Johannes Duns Scotus, geb. 1274, gest. 1308, trat als Gegner des Thomas auf und begründete die Schule der Scotisten. Bei ihm steht Aristoteles nicht so hoch, wie bei Thomas; er neigt zu neuplatonischen Anschauungen. Nach ihm ist nicht die Materie, sondern die Form das Princip der Einzeldinge. Neben den Unterschieden der Gattung und der Art, bestehen auch die Unterschiede der Einzeldinge, welche die Diesheit (*haecceitas*) begründen. Das allgemeine Wesen (das Universale) ist in den Dingen von deren eigenthümlichen Unterschieden nicht blos *virtualiter*, der Möglichkeit nach, unterschieden, so, dass erst der Verstand diesen Unterschied in seinem Denken herstellte, sondern der Unterschied ist auch in den Dingen selbst (*formaliter*) vorhanden. (Man sehe die Erl. 30.) Die verschiedenen Vermögen der Seele sind nicht *realiter* (als Theile oder Accidenzen), sondern nur *formaliter* von einander verschieden, ähnlich, wie in dem Dinge (*ens*) die Einheit, Wahrheit und Güte desselben. Der menschliche Wille vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. Scotus heisst der *Doctor subtilis.* (Der spitzfindige, scharfsinnige Lehrer.) Das Allgemeine hat bei ihm dieselbe dreifache Existenz, wie bei Albert und Thomas; er verwirft deshalb den Nominalismus. Das Allgemeine ist aber nach ihm nicht in der Form enthalten und die Materie ist nicht das vereinzelnde Princip, vielmehr ist das Einzelne das letzte Wirkliche (*ultima realitas*). Das Einzelne ist gegen das Universale nicht das mangelhafte, sondern das vollkommenere, da es nur dadurch entsteht, dass zu dem Inhalte des Allgemeinen, oder zu dem Was der Sache (*quidditas*) die individuelle Natur (*haecceitas*), oder die individuellen Unterschiede hinzutreten. Deshalb kann auch das Immaterielle als Einzelnes bestehen und bei dem Einzelnen ist die *species* nicht, wie Thomas sagt, mit der Einzelheit identisch.

Das Allgemeine und das Individuelle ist in den Dingen nicht blos *virtualiter* (der Möglichkeit nach), sondern auch *formaliter* (der Sache nach) unterschieden, aber das Allgemeine besteht nicht als ein besonderes Ding.

Interessant ist das, was Scotus über den Begriff des Seins sagt. Das Seiende (*Ens*) ist nach ihm der allgemeinste aller Begriffe; er greift über den Unterschied der Kategorien hinaus und ist deshalb ein „transscendenter" Begriff, da sowohl die Substanzen, wie die Accidenzen sind; ebenso kommt sowohl Gott, wie der Welt das Sein zu. — Nach Bd. I S. 67. der Philosophischen Bibl. ist die Seinsform der Gegensatz gegen die Wissensform. Bei dem Wahrnehmen fliesst der in der Seinsform befasste Inhalt des Dinges in die Wissensform über. Auf der Identität dieses Inhalts im Sein und Wissen beruht die Wahrheit des Gewussten. Die Seinsform an sich geht nicht mit in das Wissen über, ist deshalb in ihrer positiven Natur unerkennbar; dadurch bleibt der Gegenstand von seiner Vorstellung unterschieden. Indem Scotus das *Ens* über die Kategorien des Aristoteles stellt, fühlt auch er, dass es eigentlich nicht durch das Wissen erfasst werden kann und nennt es deshalb transscendent. Die übrigen transscendenten Begriffe heissen bei Scotus *passiones entis* und sind theils *unicae*, theis *disjunctae*; zu jenen rechnet er das *unum*, *bonum*, *verum*; zu diesen das *idem* und *diversum*, das *contingens* und *necessarium*, den *actus* und die *potentia*, das Gleiche und Ungleiche. Man sieht, wie Scotus sich bemüht hat das Sein, als eine reine Form und als Gegensatz zur Wissensform, von dem Inhalt zu sondern, und so sich einer Lehre zu nähern, wie sie in Bd. I vorgetragen ist. Ebenso hat Scotus eine Ahnung von der besonderen Natur der Beziehungsformen und Wissensarten; jene *passiones disjunctae* des *ens* gehören hierher und Scotus hat ihnen wohl den Namen *passiones* (Erleidungen) deshalb gegeben, weil er fühlte, dass diese Beziehungen eigentlich nicht dem Sein der Dinge angehören, sondern nur Behandlungsweisen bezeichnen, welche das Seiende durch die rein im Denken erfolgenden Beziehungen und Auffassungen desselben erleidet. Doch ist dies alles bei ihm noch unklar und unvollständig.

Gott ist ihm als *actus purus* (reine Wirklichkeit ohne Mischung mit Möglichem, oder Materiellem), schlechthin

einfach. Sein Dasein ist nicht aus Begriffen (*ex terminis*) *a priori* beweisbar, sondern nur *a posteriori*, aus seinen Werken. Von der Betrachtung unserer menschlichen Eigenschaften können wir *via eminentiae* zur Erkenntniss des göttlichen Wesens gelangen. Jede geschaffene Substanz, sei sie geistig oder körperlich, hat auch eine Materie an sich; hierin weicht Scotus von Albert und Thomas ab; aber Leibniz hat diesen Satz des Scotus wieder aufgenommen. Thomas ist in Bezug auf den menschlichen Willen Determinist, Scotus dagegen Indeterminist; jener lehrt die Prädestination, dieser nähert sich der Lehre der Pelagianer und erhebt die menschliche Willensfreiheit über die Causalität.

Wilhelm von Occam, der letzte der bedeutenderen Scholastiker, gest. 1347, war Nominalist. Nach ihm kann das Dasein Gottes überhaupt nicht durch die menschliche Vernunft erwiesen werden; damit fällt die *Theologia naturalis*, welche aber Leibniz und Kant später wieder aufnahmen. Indem Occam nur das Einzelne als real anerkennt und nach ihm das Allgemeine nur durch das Denken erlangt wird, gewinnt die Sinnes- und Selbst-Wahrnehmung eine weit grössere Bedeutung für die Erkenntniss und insofern kann der Nominalismus, der sich nun bis zu Hegel in der Philosophie erhielt, als der Vorläufer der modernen Naturwissenschaft gelten, indem man dadurch zu einer sorgfältigeren Beobachtung des Einzelnen veranlasst wurde und die scholastischen Abstractionen bei Seite liess. Occam sagt: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem; sufficiunt singula et ita res universales frustra ponuntur. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt.* Das *supponunt* ist hier *intransitiv* für *stant* gebraucht. Die *termini* sind die ὅροι des Aristoteles und die Nominalisten erhielten davon auch den Namen der Terministen. Occam sagt: Giebt man den Universalien mit Plato eine abgesonderte Existenz, so macht man sie zu Einzeldingen; sind sie in den Einzeldingen, aber verschieden von dem Individuellen, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Einzeldinge vervielfacht, also ebenfalls vereinzelt; ein *formaler* (sachlicher) Unterschied ist also nicht anzunehmen; besteht aber das Allgemeine nur so in dem Einzelnen, dass erst das menschliche Denken es daraus abtrennt, so besteht

in ihm nichts als Allgemeines, da das menschliche Denken das äussere Object nicht gestaltet, sondern nur dessen Begriffe in uns erzeugt. Deshalb besteht das Allgemeine nur im denkenden Geiste, als *conceptus mentis, significans univoce plura singularia,* und auch in dem Geiste nicht *subjective* (substantiell), sondern als Vorstellung (*objective*); ausserhalb des Geistes aber nur als das Wort (*vox*), welches nach Uebereinkommen mehrere Einzeldinge bezeichnet. Wie die Vorstellungen in uns, sind die Ideen in Gott, nicht substantiell, (*substantive*) nicht als Theile seines Seins, sondern nur als Vorstellungen von den Dingen. (Man sehe auch Erl. 31.) Die Wissenschaften werden lediglich durch Induction aus der Erfahrung gewonnen. Die sittlichen Regeln sind an sich keine nothwendigen, vielmehr hätte Gott durch seine Gebote auch andere Regeln für die sittlichen und gerechten erklären können. Das Dasein Gottes kann weder *a priori*, noch *a posteriori* bewiesen werden; auf letzterem Wege kann es nur wahrscheinlich gemacht werden.

Diese kurzen Auszüge aus den Systemen der bedeutendsten Scholastiker zeigen zunächst, dass sie die erkenntniss-theoretischen Fragen beinahe erschöpft haben, und dass, abgesehen von dem subjectiven Idealismus, die neuere Philosophie nicht über sie hinaus gekommen ist. Die Systeme der Scholastiker verdienen deshalb ein viel sorgfältigeres Studium, als in gegenwärtiger Zeit auf sie verwendet wird. Insbesondere ist auch Leibniz, selbst in seiner späteren Philosophie, noch ganz in deren Begriffen und Methoden befangen, und mit Ausnahme seiner vorher-bestimmten Harmonie kann man die meisten Sätze seiner Philosophie beinahe wörtlich schon bei den Scholastikern aufzeigen, und selbst die prästabilirte Harmonie ist nur das im Eins zusammengezogene Wunder der vielen Wunder, wie sie Malebranche bereits in seinem Occasionalismus gelehrt hatte. Die hier gebotenen Auszüge aus den Systemen der Scholastiker werden zugleich das bessere Verständniss der in dieser Erstlingsschrift auftretenden Begriffe erleichtern. Es ist in der Uebersetzung dieser Disputation versucht worden, die meisten derselben mit deutschen Worten wieder zu geben, weil der deutsche Ausdruck doch immer zu einer bestimmteren Vorstellung führt. Freilich hat dabei dem Deutschen eine ähnliche

Gewalt angethan werden müssen, wie die Scholastiker sie der lateinischen Sprache angethan haben. Vielfach zeigt sich auch hier, dass die deutsche philosophische Kunstsprache, wie sie der moderne Realismus einzuführen versucht, sehr wohl geeignet ist, selbst die Begriffe der Scholastiker ziemlich treu und verständlich wieder zu geben.

2. Princip des Einzeldinges § 1 S. 1. L. nennt hier Gott den *primum actum*, nach dem Vorgange von Scotus, welcher Gott den *actus purus* nennt. *Actus* ist hier das Wirkliche, die reine Form, das *εἶδος* des Aristoteles, im Gegensatz zu denjenigen Formen oder Seelen, welche mit der Materie gemischt sind. L. gebraucht hier statt *purus*, das Wort *primus*, womit er anzeigt, dass Gott das erste Wirkliche ist, im Gegensatz zu den von ihm erschaffenen Engeln und der Welt. Gott, als Schöpfer, ist zugleich die Quelle alles anderen Wirklichen. Der Schlusssatz dieses § bezieht sich auf den Gegensatz des Realismus und Nominalismus. L. war Nominalist; das Allgemeine ist deshalb für ihn nur im Denken vorhanden; dessen ungeachtet bezieht es sich auf das Gemeinsame in den Dingen und so kann L. sagen, dass Gott als Ursache in den Dingen das geschaffen habe, was das menschliche Denken dann mit seinen Begriffen zu bezeichnen sucht. L. bittet also Gott, dass er ihm die richtigen Begriffe zu den von Gott erschaffenen Dingen verleihen möge.

3. Einzelding. § 2. S. 2. Das von L. gebrauchte lateinische Wort *individuum* wird in den geschichtlichen Darstellungen der L.'schen Philosophie meist mit dem germanisirten Worte: Individuum übersetzt. Allein mit Unrecht, da letzteres nur von dem Einzelnen der vernünftigen Geschöpfe gebraucht zu werden pflegt, während es hier den für alles Seiende geltenden Gegensatz zum Allgemeinen, also das Singulare, d. h. das Einzelding überhaupt, bezeichnen soll, somit das Einzelne nicht blos bei den lebenden und organischen Wesen, sondern überhaupt das Einzelne im ganzen Gebiete des Universums.

Der zweite Satz des § 2 will mit den Worten: *quemadmodum universale* das Einzelding nicht zu einem Allgemeinen machen, sondern es nur mit dem Allgemeinen in so weit vergleichen, dass es, wie dieses, nicht blos

ein bestimmtes Einzelne, sondern jedwedes Einzelne bezeichnet und deshalb als ein logischer Begriff zu den Aussagen oder Sätzen benutzt werden kann, wo es natürlich das Subject bildet. Sodann bezeichnet aber das Einzelding auch das Ding, oder das wirkliche Einzelne selbst und in diesem Sinne hat es eine metaphysische, die Dinge selbst bezeichnende Bedeutung, wie ja auch die Worte für die Universalien schon im gewöhnlichen Leben zur Bezeichnung des einzelnen Seienden gebraucht zu werden pflegen.

Der dritte Satz wiederholt diese Gedanken, wonach das Wort: Einzelding bald als Begriff im Denken auftritt, bald als Bezeichnung eines seienden Einzeldinges gebraucht wird. Das Wort: *formaliter* bezeichnet hier das blos Vorgestellte, im Gegensatze zu dem Seienden; das Wort: *fundamentaliter* bezeichnet das dem Vorgestellten zu Grunde Liegende, das ὑποκειμενον des Aristoteles.

Mit den vierten Satze bezeichnet L. nur den verschiedenen Sprachgebrauch des Wortes *individuum* innerhalb des Nominalismus; in der Regel verstand der Nominalismus nur die Einzeldinge der Welt unter *individuum*; ausnahmsweise aber galt ihm auch Gott als ein solches. Die Substanz befasst auch Gott mit, nur dass Gott keine *accidentia* hat; die erschaffene Substanz soll hier nur anzeigen, dass die Accidenzen nicht als Einzeldinge gelten und unter dem *individuum* nicht mit zu verstehen sind. Deshalb beschränkt L. auch am Schluss dieses § seine Abhandlung auf die substantiellen Einzeldinge.

4. Princip. § 2. S. 2. Princip ist die lateinische Uebersetzung von ἀρχη, womit Aristoteles nicht blos das zeitlich Vorhergehende und auch nicht blos die Ursache überhaupt bezeichnet, sondern die erste Ursache, insofern sie aus sich selbst, und als Erstes dasjenige hervorbringt, als dessen Princip sie auftritt. Deshalb dient das Princip bei dem Syllogismus zugleich als der Grund, oder als die vorgestellte Ursache, welche als der Mittelbegriff die Verbindung des Subjects mit dem Prädicat in der Conclusion herbeiführt.

Indem L. dieses Princip für die Vereinzelung der Dinge aufsucht, will er damit nicht die Frage lösen, wie

aus den Universalien die Einzeldinge abzuleiten seien, an welcher schon Plato seine Kraft mit dem μεταλαμβανειν vergeblich versucht hatte; denn mit dieser Frage hat es nur der Realismus zu thun, für welchen allein die Universalien ein wirkliches Dasein haben; vielmehr ist die Frage für L. die, wie überhaupt es zu erklären ist, dass Einzeldinge bestehen, oder welches das unterscheidende Kennzeichen ist, auf dem der Begriff des Einzeldinges beruht. — Inneres und äusseres Princip unterscheiden sich, wie die gleichen Ursachen; das innere Princip wirkt in dem Einzeldinge selbst, das äussere bewirkt das Einzelding von Aussen, wie z. B. Thomas die Materie als solches individualisirendes Princip aufstellte, deshalb trifft diese Eintheilung nur das Princip der seienden Einzeldinge, nicht das *principium cognoscendi.*

Zum Schluss giebt L. bestimmt an, über welches Princip und von welchen Einzeldingen er in dieser Disputation handeln wird. Er will also, als Nominalist, von einem realen Princip (nicht blos von einem Grunde im Denken) handeln, was die Unterlage oder der Gegenstand der Vorstellung des Einzeldinges im menschlichen Verstande ist. Der Zahlen-Unterschied (*differentia numerica*) bezeichnet bei den Realisten die in dem Einzeldinge enthaltenen, ihm eigenthümlichen Stücke, durch deren Hinzutritt zu dem Universale dieses zu einem Einzelding umgewandelt wird; es sind die ἰδια des Aristoteles. L. führt sie hier mit auf, obgleich er als Nominalist sie nicht anerkennt, weil er in seiner Disputation auch die Meinungen der Realisten besprechen will.

5. Scotus; Thomas § 3. S. 2. Man sehe Erl. 1. Thomas nahm den Stoff als Princip der Einzelheit bei denjenigen Substanzen an, welche Körper sind, oder als Seelen mit Körpern verbunden sind. Dagegen sollte bei den Engeln, deren Seelen ohne Körper sind, die Vereinzelung durch die Seelen selbst, d. h. durch deren *entitas*, also durch den ganzen Seinsinhalt derselben geschehen, so, dass bei ihnen die Art und das Einzelding zusammenfallen, und jeder Engel zugleich ein Einzelwesen und eine besondere Art vorstellt. Scotus stellte dagegen die Engel den anderen Substanzen gleich und es sollte überall die *quidditas*, το τι des Aristoteles, (nicht das

το τι ἦν εἶναι) oder der Inhalt der Art durch die *Haecceitas*, d. h. durch die den Individuen eigenthümlichen Accidenzen (die ἴδια des Aristoteles) zu Einzeldingen werden.

6. Die verschiedenen Principien. § 3. S. 2. Der ganze Seinsinhalt (*tota entitas*) hebt den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Art und den Eigenthümlichkeiten des Einzeldinges auf; es soll damit gesagt werden, dass der ganze Inhalt des Einzeldinges, also alle jene, nur vom Realismus unterschiedenen Stücke desselben zusammen, das Princip des Einzeldinges ausmachen. Es ist dies die Ansicht der Nominalisten, die namentlich Occam vollständig zur Geltung brachte und sie ist die Consequenz, sobald die Universalien, also auch die Gattungen und die Arten, nicht als ein Seiendes gelten. Deshalb fiel bei den Nominalisten der ganze Inhalt des Einzeldinges in ein Ununterschiedenes zusammen, womit dann freilich bei ihrem Princip nur ein tautologischer Satz herauskam, dahin lautend, dass das Princip des Einzeldinges das Einzelding ist. Daher wird dieser Satz erst als Gegensatz zu dem der Realisten verständlich, indem sein entscheidender Inhalt dann ein negativer ist und dahin geht, dass weder die Materie, noch die Eigenthümlichkeiten des Einzeldinges das Princip desselben sind. — Was unter der blossen Verneinung, als der zweiten Ansicht, zu verstehen ist, giebt L. in § 11 näher an, bis wohin die Erläuterung vorbehalten bleibt. Die dritte und vierte Meinung ist die der Realisten; mit der dritten ist wohl Thomas gemeint, obgleich dieser mehr die Materie und nicht die Existenz als Princip der Einzelheit hinstellt; indess ist bei ihm die Gattung und die Art, als das Universale, nicht für sich bestehend, und existirt auch nicht *realiter*, sondern nur *formaliter* in dem Einzeldinge. (Man sehe Erl. 30.) Insofern könnte man sagen, dass Thomas die Existenz als das Princip der Einzelheit aufstelle. Scotus vertritt die vierte Ansicht, wonach die *Haecceitas*, die Diesheit, die Einzeldinge bewirkt. Auch diese Ansichten werden später noch näher zur Untersuchung kommen.

7. Tota entitas. § 4. S. 3. Die von L. selbst adoptirte erste Ansicht ist auch die des Occam und über-

haupt die aller Nominalisten; indess stützen sie dieselbe weniger auf die *tota entitas*, wie hier L. thut, da dieses Princip nach Erl. 6. auf eine Tautologie hinausläuft, als auf die Nicht-Wirklichkeit der Universalien. Occam sagt nur: *Quaelibet res, eo ipso quod est, est haec res.* Daraus hat man dann die *tota entitas* als Princip des Einzeldinges gemacht. Die Ursache des Dinges ist nach Occam auch zugleich die Ursache seines Seins als Einzelheit, was allerdings selbstverständlich ist, wenn den Universalien das Sein abgesprochen wird.

8. Die Autoren in § 4. S. 3. Peter Aureolus, auch *Doctor abundans*, oder *Doctor facundus* genannt, vertheidigte den Conceptualismus, (Erkl. 1) die mildere Art des Nominalismus; er sagt: Es ist klar, dass der Begriff des Menschen und des Geschöpfes, so wie er von dem Socrates unterschieden wird, nur von dem Verstande gebildet und nichts anderes ist, als ein Begriff in der Seele; denn die Natur bildet diese unterschiedenen Begriffe nicht als wirklich bestehende. Daher erhellt, dass wir die Dinge selbst im Verstande anschauen und keineswegs blosse *formas speculares, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva.* Die Begriffe in der Seele (*mentis conceptus*) bestehen daher nur in den Vorstellungen der Einzeldinge, sie sind die objectiven Kenntnisse. Aureolus war Erzbischof zu Aix und starb 1345.

Johann Capreolus, gestorben 1444, war Thomist, also ein Gegner des Nominalismus. Die unter *sentent.* citirten Schriften bezeichnen Commentare zu des Lombardus, des *magister sententiarum*, Schrift: *Libri sententiarum.*

Herväus Natalis (aus Nodellec) war General des Dominicanerordens und starb 1323. Er war Thomist und vertheidigte seinen Lehrer gegen die Angriffe des Durandus. Er kann hier nur insofern als ein Anhänger der *tota entitas* als Princip der Einzelheit gelten, inwiefern er mit Thomas das Princip der Einheit in die Materie verlegte und diese durch ihre Erfüllung der ganzen Form, die *tota entitas* vorstellt. Er verfasste eine Sammlung vermischter Disputationen, welche er *Quodlibet* nannte; diese Schrift citirt L. hier.

Soncinas, oder Paolo Soncini, ein Thomist,

gest. 1494, machte die *materia quanta* zum Princip der Vereinzelung; in dem: *quanta* liegt die Begrenzung und in diesem Sinne nähert er sich dem richtigen Gedanken, dass die Gestaltung und die Begrenzung die Einzelheit herbeiführt. Denn das *quantum* bezeichnet die bestimmte Grösse, welche ohne Begrenzung nicht möglich ist. L. führt ihn nur als Gewährsmann hier dafür an, dass die Nominalisten oder Terministen (Erl. 1) die von L. vertheidigte Ansicht ebenfalls vertheidigen. Auffallend ist, dass L. nicht den wichtigsten Vertreter dieser Ansicht, den Occam, anführt; es scheint, dass die Schriften von Occam in der Bibliothek seines Vaters, welche allein L. als Schüler benutzt hatte, nicht vorhanden gewesen sind. Soncinas schrieb *Quaestiones ad Aristot. Metaphysicam, Kategorias* u. s. w., welche Schrift L. hier citirt.

Gregor von Rimini, 1357 General der Augustiner, war Nominalist und Verfasser eines Commentars zu des *Lombardus liber sententiarum*, welchen L. hier citirt.

Gabriel Biel, Prediger in Mainz, einer der Gründer der Universität Tübingen, gest. 1495, schrieb ein *Epitome circa Lombardi libros sententiarum*, was L. hier citirt.

Wilhelm Durand, der Gegner von Herväus, Dominicaner, Bischof von Meaux, *doctor resolutissimus* genannt, starb 1332. Er schrieb ebenfalls einen Commentar zu Lombardus. Er war anfangs der Lehre des Thomas zugethan, allein später trat er derselben und deshalb auch dem Herväus entgegen und bahnte den Nominalismus an.

Franz Murcia war Professor der Academie zu Alkala; er starb 1644.

9. Ramoneda. § 4. S. 5. Christoph von Ramoneda war Doctor der Theologie und Philosophie, starb gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Er schrieb einen *Commentar in libellos divi Thomae de ente et essentia.*

Hier giebt L. selbst eine nähere Erklärung über seinen Begriff der *entitas tota*; sie befasst danach sowohl die Form, wie die Materie des Einzeldinges, die Substanz, wie die Accidenzen und deshalb wird die Uebersetzung mit „ganzer Seinsinhalt", wie hier geschehen, die richtige sein. Der Satz, dass das Einzelding sich selbst vereinzele, war von Thomas nur als Princip der

Vereinzelung bei den stofflosen Substanzen, oder den Engeln aufgestellt worden; deshalb nimmt es auch L. nicht als ein allemeines Princip, wie die *tota entitas*, sondern nur als dieser untergeordnet an.

Franciscus Suarez, geb. zu Granada 1548, gest. zu Lissabon 1617, lehrte die Philosophie in Salamanca und Rom. Er gilt als der Hauptvertreter der Scholastik in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens; er war Thomist und hiess auch *papa metaphysicorum*. L. schätzt ihn sehr.

Marcus Antonius Zimara war ein Anhänger des Araber Averroës, stammte aus dem Neapolitanischen und starb 1532.

Archangelus Mercenarius stammte aus Padua, starb 1585. Er schrieb *Dilucidationes* zu des Aristoteliker Averroës dunklen Stellen.

Pererius, oder Benedictus Pereira, war ein spanischer Jesuit aus Valencia; er starb 1610. Er schrieb einen Commentar zu Aristoteles Metaphysik, den L. hier citirt.

Abraham Calov, geb. 1612 zu Morungen in Preussen, gest. 1686 als Professor der Theologie in Wittenberg, schrieb unter anderen auch eine *Metaphysica*, welche L. hier citirt. L. erwähnt seiner auch in der *Theodicee* als eines tüchtigen Scholastikers.

Daniel Stahl, gest. 1654, war Professor der Philosophie in Jena; er schrieb ein *Compendium Metaphysicae*, was L. hier citirt.

Diese Citate des § 4 zeigen, dass L. schwerlich damals die Original-Werke der bedeutenderen Scholastiker, also namentlich die des Thomas, des Scotus und des Occam gelesen hatte, denn sonst würde er dieselben nicht immer nur nach den Berichten anderer Schriftsteller citiren. Daher mag es auch kommen, dass er die Thomisten zu Anhängern seiner Ansicht zählt, obgleich diese den Realismus vertraten, wie Erl. 1 gezeigt worden. Wahrscheinlich haben in der Bibliothek seines früh verstorbenen Vaters, zu der er schon mit seinem achten Jahre den Zutritt erhielt, und in welche er sich während seiner Knabenzeit ganz vertiefte, die Schriften dieser bedeutendsten Scholastiker gefehlt.

10. Bassolius. § 5. S. 4. Johann Bassolius blühte um 1322. Er schrieb einen Commentar zu des Lombardus Sentenzen. Er war ein Franziscanermönch, und die Mitglieder dieses Ordens waren meist Scotisten, während die Dominicaner Thomisten waren. In den Büchern über die Geschichte der Philosophie wird er als Anhänger des Occam aufgeführt, indess soll er schon vor Occam nominalistische Ansichten geltend gemacht haben, so, dass er wahrscheinlich zwischen Scotus und Occam in seinen Aussprüchen geschwankt hat. Der Einwand des Bassolis hier soll bei § 13 zur Erläuterung kommen, wohin L. ihn verweist. Man sehe Erl. 19.

Was aber den Beweisgrund des L. für die *entitas tota* in diesem § als Princip der Vereinzelung anlangt, so erscheint er als ungenügend, denn der Obersatz enthält bereits die Conclusion in sich und der Beweis leidet deshalb an einer *petitio principii*. Die *entitas tota* ist nur ein anders geformtes Wort für das *esse* eines Gegenstandes, und wenn also das *esse* schon die Einzelheit desselben bewirkt, so versteht sich dies auch für die *entitas tota*. Die ganze Frage nach dem Princip der Vereinzelung hat eigentlich nur für die Realisten Bedeutung, welche den Universalien die Existenz und gewissermaassen die Priorität vor den Einzeldingen zusprechen. Bei ihnen kann man fragen, was veranlasst das Universale sich zu Einzeldingen umzugestalten? Dagegen haben für die Nominalisten die Universalien keine Existenz; für sie bestehen nur Einzeldinge und sie bedurften daher gar keines Princips für die Vereinzelung; sie waren für sie das Ursprüngliche und so wenig sie für den Stoff und für die Form noch nach einem höheren Princip suchten, so wenig hatten sie es für die Einzeldinge, als solche, nöthig.

Um überhaupt die nun folgenden Ausführungen in der vorliegenden Schrift des L. zu verstehen, wird es nöthig sein, die Ansicht des modernen Realismus hier kurz darzulegen, wie sie in der Ph. d. W. S. 131. 285. und Bd. I der Philosophischen Bibl. S. 26. und 52. dargelegt worden ist.

Danach hat man die sehr gleich klingenden Worte: Einheit, Einzelheit, Eins genau zu unterscheiden und man kann die ganze, von L. behandelte Frage nur

verstehen, wenn man ermittelt, einmal, welches ist das Princip, was die Unterschiedenen zu Einem verbindet, und dann, welches ist das Princip, welches aus Einem Viele macht? — Die Wahrnehmung bietet uns alles Seiende nur in Quantitäten und Qualitäten. Als verbindendes Element verschiedener Qualitäten und Quantitäten ergiebt nun die Beobachtung drei Bestimmungen: 1) die räumliche und zeitliche Berührung; dadurch ist der Stamm mit seinen vielen Zweigen und Blättern nur ein Baum und die 24 Stunden machen nur einen Tag aus; 2) die räumliche und zeitliche Durchdringung; in dieser Weise durchdringen sich das Weisse, das Harte, das Salzige zu einem Gegenstande, dem Kochsalze, ebenso das Gefühl und Begehren zu einem Affecte; 3) die Kraft, in so weit sie die Entfernung zweier Dinge von einander über eine gewisse Grenze hinaus verhindert; dadurch sind die vielen Planeten unserer Sonne zu einem Sonnensystem vereint. Dahin gehört auch das Begehren der Menschen, wenn es das Gleiche bewirkt und darauf beruht z. B. die eine Ehe zweier Ehegatten; dadurch sind auch die vielen Bewohner eines Landes zu einem Volke verbunden.

Die Gegentheile dieser verbindenden Bestimmungen bewirken die Trennung und damit die Vereinzelung der Dinge. Deshalb zerfällt der eine Apfel durch das Zerschneiden in mehrere Einzeldinge. Deshalb gehören Eigenschaften, die sich nicht durchdringen, nicht zu derselben Sache, wie z. B. das Oel und Wasser in einem Glase; deshalb bewirken die abstossenden Molekülarkräfte, dass leere Zwischenräume zwischen ihren Molekülen bleiben und sie verwandeln die scheinbar eine Sache zu vielen Molekülen, die dem gewöhnlichen Vorstellen nur deshalb nicht als solche gelten, weil sie nicht wahrgenommen werden.

Die Einheit verlangt dagegen mehrere Unterschiede, welche durch sie zu einem Gegenstande werden; sie beruht also auf jenen verbindenden Elementen, welche man sonach als ihr Princip ansehen kann. Das Einzelne verlangt umgekehrt die Trennung des Einen durch die trennenden Elemente; durch diese Trennung werden die Getrennten zu Einzeldingen.

Die Natur dieser einenden und trennenden Elemente

ergiebt, dass beide bei derselben Sache gleichzeitig bestehen können; deshalb kann derselbe Gegenstand bald als ein Einzelner, bald als mehrere Einzelne angesehen werden. Die Molekülen eines Blattes sind durch ihre räumliche Abstossung von einander viele Einzelne und durch die sie zu einem Blatt verbindende und zusammenhaltende organische Kraft nur ein Gegenstand, und die Blätter des Baumes bilden durch ihre räumliche Berührung nur einen Gegenstand, den Baum, und werden zu vielen Dingen, wenn sie im Herbst abfallen. Für das Kind in der Wiege ist, wenn es die Augen aufschlägt, der ganze Gesichtskreis nur ein Gegenstand; erst allmählig wird er zu vielen, wenn es bemerkt, dass Manches sich von anderen trennt, während wieder Anderes durch seine gleichbleibende Verbindung sich als eines erhält.

Was endlich die Eins anlangt, so ist sie das Element der Zahlen. Die Zahlen sind aber kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform des Denkens. Zur Anwendung dieser Zahlbeziehung auf Seiendes bedarf es mehrerer Dinge, also Einzelner, die aber in irgend einem Umstande eine Gleichheit mit einander haben, sei es auch nur die, dass sie sämmtlich Seiende sind. Die Eins ist also das Symbol des Einzelnen, und die Zahlen sind das Symbol der Einheit, der von ihnen zusammengefassten Einzelnen.

Neben diesen seienden Elementen, welche vereinen und trennen, giebt es auch Beziehungsformen mit gleicher Wirkung, die aber, da sie selbst nur im Denken bestehen, auch keine Einheit oder Trennung im Sein, sondern blos eine solche im Denken hervorbringen. Dahin gehören die bereits erwähnten Zahlen, ferner das Gleich und Ungleich; ferner die Ursache, welche sich mit ihrer Wirkung eint; ferner der Zweck, welcher die Menschen eint, wenn sie gemeinsam ihre Kräfte zu dessen Erreichung verwenden; so ist die Armee eine Einheit trotz der vielen einzelnen Soldaten, die dazu gehören. Diese Andeutungen werden hier genügen, um die Schwächen der Ausführungen zu erkennen, wie sie in dieser Disputation des L. vorkommen. Zunächst erhellt, dass die *tota entitas* in dem *tota* die Einzelheit schon voraussetzt, die sie doch erst begründen soll, denn in dem *tota* (die ganze) liegt schon, dass der Gegenstand von anderen abgesondert und also ein Einzelding ist. Dagegen lässt

diese *tota entitas* gerade dasjenige weg, was allein die Vereinzelung herbeiführt, nämlich die räumliche oder zeitliche Trennung von Anderem. An demselben Mangel leidet das Argument in diesem § 5, wenn es heisst: „Das, „durch welches etwas ist, durch das ist es der Zahl „nach eins; nun ist aber jede Sache durch ihren Seins- „inhalt etwas, also ist der Seinsinhalt das Princip der „Vereinzelung." Auch hier ist mit dem „Etwas", mit der „Sache" (*res*) bereits eine Einheit eingeführt, von der man nicht sieht, worauf sie beruht; und eben so wenig ist angegeben, wie das blosse Sein ihres Inhalts sie zu einer Einzelnen macht.

Der Kern in einem Apfel ist sicherlich eine *tota entitas*; dessen ungeachtet ist er, so lange er im Apfel steckt, kein Einzelnes, sondern nur ein Theil des einen Apfels; erst wenn der Apfel zerschnitten wird und der Kern herausfällt, (sich trennt) ist er ein Einzelding. Man ersieht also, dass das Sein (*esse*) allein keine Trennung herbeiführen kann; nur das *totum* versteckt den Mangel. Dieses *totum* hätte also untersucht werden sollen, und da gerade dies nicht geschehen ist, so erhellt, dass das Argument sich in einer blossen Tautologie bewegt. — Bassolius fühlte dunkel, dass die Zahlen nur dem Denken, nicht dem Seienden angehören, allein er gelangte zu keiner Klarheit, weil er neben dem *formaliter diversum*, wie es die Zahl von der Sache sein soll, doch auch wieder sagt, *per quod quid est, per idem realiter unum numero est.*

11. Mercenarius. § 6. S. 4. Dieser § ist schwer zu verstehen, da L. die Entgegnung des Mercenarius nur sehr kurz andeutet. Der Sinn des § ist wohl folgender. Mercenarius war zwar Thomist und hätte danach das Princip der Vereinzelung in der Materie finden sollen; allein er folgt hier, wie L. bemerkt, dem Scotus, welcher das Princip in die *Haecceitas* verlegt. Danach macht Mercenarius das *unum numero* zu der Eigenthümlichkeit des Einzelnen, zu den ἰδίοις des Aristoteles und sagt, die Eins füge dem zunächst vorhandenen *Universale* allerdings nicht eine *specifica differentia*, aber wohl eine *differentia numerica*, d. h. ein *accidens individui* hinzu, und deshalb sei die *res* erst dadurch eine einzelne. Darauf entgegnet L., in diesem Falle sei dann das Hinzugefügte

ein reales, gehöre also zur Sache selbst, d. h. zur *tota entitas* und es ergebe sich damit der Widersinn, dass die Sache sich selbst etwas hinzufüge. Hiergegen könnte nun Mercenarius zwar einwenden, er meine unter *ens* keine Zustände (*modi*), sondern nur Substanzen; allein, entgegnet L., wenn die Eins nicht zu der hinzugefügten Accidenz gehören soll, so sei sie selbst nichts Hinzugefügtes und deshalb sei sein Obersatz richtig; solle aber die Eins dem hinzugefügten Accidenz zukommen, und erst dadurch das *ens* ein einzelnes werden, so sei es vorher kein *ens singulare*, müsste also ein *universale* sein, dessen Unzulässigkeit L. selbst später zeigen wird.

12. Ramoneda. § 7 [a]. S. 5. Auch bei Ramoneda zeigt sich das Gefühl, dass die Eins als Element der Zahlen nur dem Denken angehört; deshalb unterscheidet sie sich im Denken von der vorgestellten Sache, während sie, wenn auch die Sache als eine einzelne genommen wird, nicht als etwas Besonderes der Sache hinzutritt. Indess ist auch bei ihm dieser Gedanke unklar geblieben, daher der dunkle Ausdruck. Ramoneda folgert daraus gegen L., dass auch im Denken die Principien des Einzelnen und der Sache verschieden sind. Die Stelle bei Aristoteles, auf die sich Soncinas bezieht, betrifft gar nicht die hier vorliegende Frage über das Princip des Einzeldings, sondern Aristoteles erledigt da nur ein in Buch III seiner Metaphysik aufgestelltes Bedenken, nämlich, ob die Metaphysik eine Wissenschaft sei, oder, ob sie in mehrere zerfalle. Nun hängt aber die Einzelheit für eine Wissenschaft von ganz anderen Bedingungen ab, wie die Einzelheit eines seienden Dinges und es kann deshalb das dort von Aristoteles Gesagte und übrigens auch sehr Unerhebliche in keinem Falle für die hier vorliegende Frage benutzt werden. L. macht nun in dem Folgenden sich selbst einen Einwurf, der allerdings sehr spitzfindig ist, und er stellt demselben dann entgegen, dass, wenn das Ding nicht durch seinen ganzen Seinsinhalt eins würde, dann auch der Theil des Dinges, der nicht die Einzelheit bewirkt in sich (*intrinsece*) ein Einzelnes sein würde; deshalb würden die Principe des Einzelnen und des Dinges sich zu einander, wie das Ganze zu dem Theil verhalten, (weil nämlich die Einzelheit in

beiden vorkommt) und daher werde auch das Einzelne und das Ding sich wie das Ganze zu dem Theil verhalten, ja das Ding würde der Einzelheit etwas hinzufügen. — Es sind dies Kampfspiele im Denken, die daraus hervorgehen, dass die Grundbegriffe, mit denen hier operirt wird, in ihrer wahren Natur nicht erkannt sind. Indem sie daher nur als halb wahre benutzt werden, ist es natürlich, dass sie bald zum Beweis der Affirmative, bald zum Beweise der Negative benutzt werden können. Es ist dies einer der hauptsächlichsten Mängel, an dem die Scholastik gekrankt hat.

13. Stahl. Durandus. § 7[b]. S. 5. L. geht mit diesem § zu den Gründen über, welche für seine Ansicht sprechen.

Der Grund zu 1) trifft indess nicht das zu beweisende Thema. Es soll das Princip der Vereinzelung aufgefunden und bewiesen werden; nun kann man zugeben, dass die Principien für das Allgemeine und für das Einzelne sachlich dieselben seien, allein dies erläutert nicht, wie überhaupt das Allgemeine, oder wie sonst Etwas zu einem Einzelnen wird. Dies Princip hier kann, da es sowohl das Allgemeine, wie das Einzelne begründet, offenbar nur das Princip für ein beiden Gemeinsames sein; denn es kann bei dem einen doch nicht anders wirken, wie bei dem anderen, sonst wäre es nicht dasselbe Princip. Hiernach kann es offenbar nicht Princip für das sein, worin sich beide unterscheiden, nämlich für die Allgemeinheit und Einzelheit. Der ganze Seinsinhalt mag bei dem *Universale* das Princip seines Seins sein, allein daraus folgt nicht, dass dies auch für das Einzelne gilt, da es gerade durch diese Vereinzelung sich von dem *Universale* unterscheidet. L. meint, der Obersatz stütze sich auf die Analogie, womit nur die Aehnlichkeit zwischen Allgemeinem und Einzelnem gemeint sein kann; allein diese Aehnlichkeit ist gerade für den hier zu beweisenden Punkt nicht vorhanden. Dasselbe gilt für den Grund zu 2); indem das Princip das *Universale* von vielen Einzelnen, aus dem, worin sie einander ähnlich sind, abgezogen worden ist, erhellt eben, dass die Einzelheit, auf die es doch hier ankommt, bei Seite gelassen wird. — Auch der dritte Grund, der des Durandus, leidet an demselben Mangel.

Wenn auch das *Universale* und das Einzelne sich sachlich (*realiter*) nicht unterscheiden, so thun sie es doch in der Form, nämlich in der Vereinzelung und deshalb kann das bei ihnen für das Sachliche gemeinsam geltende Princip nicht auch für diesen Unterschied geltend gemacht werden. Durandus wurde aus einem Thomisten erst später ein Nominalist und aus letzterer Zeit datirt dieser sein Grund.

14. Soncinas. § 8. S. 6. Hier bietet L. noch einen vierten Grund für sein Princip der Vereinzelung. Auch hier ist durch die Kürze der Darstellung der § schwer verständlich. Die Thomisten und Scotisten liessen das Einzelne dadurch entstehen, dass zu dem in dem Dinge enthaltenen Allgemeinen noch etwas hinzutrat. Dies war bei den Thomisten die Materie, die zu der Form hinzutrat und bei den Scotisten die *Haecceitas*, die zur Art, (*Species*) hinzutrat. L. fasst dies nun so auf, als wenn hiernach in der einzelnen Sache zugleich eine unbestimmte und eine bestimmte Natur *realiter* vorhanden sein solle, was ein Widerspruch wäre; deshalb, meint er, folge, dass die einzelne Sache sich durch sich selbst vereinzelne, was wohl heissen soll, dass sie nicht in zwei Theile zerfalle, wovon erst der zweite dieselbe zu einer einzelnen mache. Man kann dem entgegnen, dass jene Ansicht keinen Widerspruch enthalte, weil der unbestimmte Theil nicht neben dem bestimmenden Theile fort besteht, sondern weil die Vereinzelung an dem Unbestimmten, (*universale*) selbst sich vollzieht und damit das Unbestimmte aufgehoben wird. Im Denken kann man wohl das Bestimmende wieder absondern, aber dann erst wird der Rest wieder unbestimmt, während durch Hinzutritt des Bestimmenden das Unbestimmte aufgehoben wird. Thomas hatte gesagt: *Unversalia habent esse in rerum natura solum secundum quod sunt individuata. Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.* Hieraus folgert L., dass diese *universalia* nur im Denken bestehen sollen und kommt so zu seinem Dilemma. Er übersieht, dass, wenn auch das Denken erst die Trennung des Allgemeinen aus dem Einzelnen vollzieht, das Allgemeine doch seinem Inhalte nach seine Existenz in der Einzelsache selbst schon hat und nicht

erst durch das Abstrahiren erhält. Es besteht nur als etwas in seinen Grenzen Unbestimmtes, was erst durch den Hinzutritt der eigenthümlichen Accidenzen zur einzelnen völlig bestimmten Sache wird. — Unter „vollständigem Allgemeinen" (*universale completum*) ist das bestimmte Allgemeine zu verstehen, was allerdings zu einem Widerspruche führt; aber dass der Verstand es erst absondert, nimmt ihm nicht die Realität. — Unter dem „Allgemeinen der Möglichkeit nach" ist von Bassolius auch nur gemeint, dass erst das Denken das Allgemeine abtrenne, und es nicht schon vollständig begrenzt in dem Einzelnen neben den individuellen Accidenzen bestehe.

15. Socrates. § 9. S. 6. Unter dem Wesentlichen (*essentia*) ist hier dasselbe gemeint, wie unter *universale*; wenigstens bei den Substanzen; die *humanitas* ist ein solches *universale* und eine solche *essentia* bei dem Menschen. L. versucht in diesem § einen Unmöglichkeitsbeweis gegen seinen Gegner. Entweder, sagt er, ist das Allgemeine des Socrates und des Plato, nach Abtrennung des jedem Eigenthümlichen, der Zahl nach verschieden oder nicht; d. h., es sind dies entweder zwei Allgemeine oder nur eins. Im ersten Falle sind sie dann selbst zwei Einzelne, während doch die Gegner das Allgemeine als eines behaupten; sind sie aber nicht mehrere, so steckt im Plato und im Socrates, in jedem dasselbe eine Allgemeine. Sonderbarer Weise zieht aber L. nicht den Schluss, dass dies unmöglich sei, nämlich, dass dasselbe Eine in zwei verschiedenen Einzelnen enthalten sein solle; sondern er folgert nur daraus, dass der Nominalismus dann auch berechtigt sei, anzunehmen, dass dieses eine nur im Denken durch Vergleichung entstehe, welche Vergleichung eben so wohl geschehen könne, wenn dies *universale* für sich bestehe, als wenn es mit den Eigenthümlichkeiten des Einzelnen verbunden sei.

Uebrigens ist der Schluss, dass das eine Allgemeine als ein reales unmöglich sei, wenn es nach dem Realismus in jedem Einzelnen *realiter* enthalten sein solle, ganz richtig. Der moderne Realismus (Bd. I. 24.) erkennt deshalb auch an, dass das Allgemeine so vielmal *realiter* existirt als Einzelne bestehen, und dass nur im Denken diese Unterschiedenen zu einem Begriff des Allgemeinen

zusammenfallen, weil die sie trennenden Unterschiede ihrer Orte im Raume und in der Zeit als unwesentlich bei Seite gelassen werden.

16. Die Gegner. § 10. S. 7. L. kommt hier, nachdem er bereits in § 5. 6. und 7. einzelne Gegner seiner Ansicht widerlegt hat, nochmals auf gewisse Gründe zurück, welche seiner Ansicht entgegengestellt werden, um diese Gründe zu widerlegen. Auch hier thut die Kürze des Ausdrucks der Verständlichkeit grossen Schaden. Der unter I erwähnte Grund stützt sich offenbar darauf, dass die Eins nicht sachlicher Natur sei, sondern, als das Element der Zahlen, nur im Denken bestehe; deshalb sagt das Argument, dass der sachliche Inhalt des Einzeldinges (*tota entitas*) nicht die Einzelheit desselben begründen könne. Was L. dagegen aufstellt, ist ein blosses Bestreiten des Obersatzes; die Art und das Einzelding sollen sich nach ihm sachlich, d. h. in ihrem Inhalte nicht unterscheiden; dies trifft indess nicht das Argument des Gegners. Diese, wie die folgenden Gründe und Gegengründe erscheinen nur deshalb so schwer verständlich, weil beide die wahre Ursache der Trennung der Gegenstände in Einzeldinge nicht kennen, die lediglich auf der räumlichen und zeitlichen Trennung derselben von einander beruht. Deshalb gerathen sie auf Kennzeichen und Unterscheidungen, die für den, welcher die wahre Ursache kennt, kaum zu verstehen sind.

Bei dem zweiten Argument wird das Wesen der Sache (*essentia*) benutzt, um L. zu widerlegen. Das Wesen eines Einzeldinges liegt in dem Begriffe der Art und der Gattung zu der es gehört; es wird aber als *essentia* von dem Dasein (*existentia*) abgesondert, und in diesem Sinne heisst es auch, dass in Gottes Verstande das Wesen aller Dinge als Vorstellungen enthalten sei. Nun sagt das Argument: Das Einzelding ist seinem Inhalte nach, oder seinem Wesen nach identisch mit der Art, und da die Art unbestimmt (*indifferens*) ist, so kann in dem Inhalte des Dinges nicht das Princip seiner Einzelheit oder seiner Existenz enthalten sein. Auch hier bewegt sich die Entgegnung des L. in Subtilitäten, ohne Beweis, indem er zu der Essenz in der Einzelsache auch die Existenz rechnet, wahrscheinlich, weil der Unterschied zwischen der Art

und dem Einzelding darin liegt, dass jenes nur im Denken für sich besteht, während erst das Einzelding die Gattung und Art in die Existenz überführt, also die Existenz mit zu dem Wesen oder der Eigenthümlichkeit des Einzeldinges gerechnet werden muss.

Im dritten Argument wird der Art zwar eine Einheit (*unitas*) zugestanden, aber doch nur eine solche, welche geringer (*minor*) ist, als die Einheit (oder vielmehr Einzelheit) des Einzeldinges. Da nun das Einzelding seinem Wesen nach nur den Inhalt der Art in sich enthält, so kann auch seine *entitas* oder sein Seinsinhalt nicht diese grössere Einheit, wie sie das Einzelding enthält, begründen und deshalb kann das Princip der Vereinzelung nicht die *tota entitas* sein.

So ist offenbar dieses Argument zu verstehen. L. beschränkt sich darauf, zu bestreiten, dass die *Essentia* im Sein eine Einheit habe, d. h. er erkennt überhaupt das Sein des *Universale* ausserhalb des Verstandes nicht an, folglich auch nicht eine Einheit dieses *Universale*, als seienden.

Wenn es dann heisst, dass die Accidenzen sich *solo numero* unterscheiden, so ist damit gemeint, dass diese Accidenzen keine Gattungen und Arten haben und deshalb als blosse Einzelne sich unterscheiden. Wäre deshalb die *tota entitas*, welche ja auch die Accidenzen mit befasst, das Princip der Vereinzelung, so könnte diese Mehrzahl der Accidenzen offenbar keine Einzelheit herbeiführen. Auch hier wird die nächstliegende Ursache, die räumliche und zeitliche Trennung der Dinge als die wahre Ursache ihrer Vereinzelung übersehen und dagegen diese Ursache in Subtilitäten aller Art gesucht.

Der auf das Stetige gestützte Einwand wird dahin gehen, dass das stetige Ding sich in für sich bestehende Theile, oder Einzelheiten theilen lässt, obgleich hier doch die *tota entitas* bei den Theilen nicht mehr vorhanden ist.

L. lässt sich auf diese Einwendungen nicht ein, weil seine Disputation sich blos mit der Einzelheit der Substanzen beschäftigt. Indess treffen mittelbar diese Einwendungen auch die Einzelheit der Substanzen, insofern sie auf die *tota entitas*, welche auch die Accidentien befasst, gestützt wird.

17. Die Negation. § 11. S. 8. L. geht hier zu der zweiten Ansicht über, welche das Princip der Vereinzelung in die reine Verneinung verlegt. Dies wäre an sich schwer verständlich, wenn L. nicht selbst hier eine Erklärung böte, die zwar ingeniös genannt werden kann, aber doch zeigt, dass die Scholastiker die Natur des Nicht, als einer reinen Beziehungsform des Denkens, nicht festgehalten, ja selbst nicht genügend erkannt haben. Jedes Seiende kann zugleich als das Nicht der übrigen im Denken aufgefasst und vorgestellt werden und in dieser Weise könnte sogar das Princip alles Positiven in der Negation gefunden werden, indem nämlich das einzelne Positive aus der Negation aller übrigen Positiven hervorgeht, oder als Rest übrig bleibt. Dies sind indess Spielereien des Denkens, welche die seiende Natur der Einzelheit nicht aufklären.

Wenn nach Bassolius einige Vertheidiger dieser Negation damit die Existenz verbunden haben, so ist dies wohl dahin zu verstehen, dass die Existenz anzeigen solle, die doppelte Negation beziehe sich auf ein Daseiendes, an dem sie vollzogen werden solle; denn blosse Verneinungen führen zu keinem Einzelnen und Positiven. — Bei den Realisten gelten die Universalien mehr, als die Einzeldinge, weil jene nach ihnen die Unterlage für letztere abgeben und daher sowohl zeitlich, wie auch dem Grunde nach den Einzeldingen vorgehen, was mit dem „*magis esse*" gleich dem προτερον des Aristoteles gemeint ist. Auch der Urheber der doppelten Verneinung musste wahrscheinlich dies annehmen, weil nur so die Reihe der Zusätze bei dem Herabsteigen zu dem Einzeldinge, bei letzterem ein Ende hatte, d. h., weil nur so die Fortsetzung dieser Reihe verneint werden konnte. — Die Definition des Occam, den Punkt betreffend, kann als eine Illustration zu dem oben über die Substitution des Positiven durch Verneinungen Gesagten gelten; sie ist bei dem Punkte anscheinend gerechtfertigt, weil der Punkt sich zunächst als kein Positives, sondern nur als das Ende vom Positiven darstellt.

18. Verneinung. § 12. S. 8. L. fährt hier in der Untersuchung dieser zweiten Ansicht fort. Mercenarius

und **Bassolius** sind hier nicht als die Anhänger der Negation zu nehmen, sondern nur als Berichterstatter. Bei dem Satze: *nullum positivum posse statui*, ist schwer zu verstehen, was die Vertheidiger dieser Ansicht damit gemeint haben. Wahrscheinlich ist der Ausdruck hier unvollständig; sie werden gesagt haben, dass als Princip der Individuation nichts Positives angenommen werden könne, was damit zusammenhängt, dass die Realisten das Universale höher stellen (*magis esse*), als das Einzelne. Deshalb darf das Einzelne nach ihnen keinen reicheren Inhalt haben, als das Universale und deshalb kann es nicht durch Hinzufügung von Positivem, sondern nur durch Wegnahme oder Negation von solchem entstehen. Der Einwand des L. dagegen, dass die Natur sich selbst vereinzeln könne, ist schon nominalistisch, indem er davon ausgeht, dass die Universalien nicht real seien und nur das Einzelne real sei. Hier lag es nahe, das L. sich gefragt hätte, **wie** macht sich die Natur zum Einzelnen? Die *tota entitas* war dann keine Antwort darauf, weil in dem *totum* schon die Vereinzelung gesetzt ist und L. hätte dann wohl bei weiterer Erwägung dazu kommen können, dass die räumliche und zeitliche **Trennung** des Inhaltes der Natur das Einzelne herbeiführe. — Weiterhin benutzt L. den Einwand, dass aus Negativem sich kein Seiendes oder Positives bilden könne. Dies ist richtig; allein eben deshalb hatten die Vertheidiger dieser Ansicht die *existentia* oder ein Positives bei den Negationen noch vorausgesetzt.

19. Dritte Ansicht. § 13. S. 9. Es ist schon in Erl. 15 zu § 9 dargelegt worden, dass unter der *existentia* hier die Materie oder der Stoff zu verstehen sein wird, welcher nach Thomas das Princip der Vereinzelung, der Form gegenüber, ist. Deshalb tritt hier in § 14. auch **Scotus** als Gegner dieser Ansicht auf, da Scotus gerade in diesem Puncte von Thomas abweicht und er die *Haecceitas*, und nicht die Materie für das Princip der Vereinzelung erklärte. Dessen ungeachtet bleibt es auffallend, dass L. das Wort *existentia* statt *materia* gebraucht und man kann nur annehmen, dass die spätere Schule des Thomas hier einen solchen Tausch der Worte vorgenommen hat, zumal L. nicht aus den Quellen selbst

schöpfte. Dessen ungeachtet macht auch hier die Kürze der Darstellung das Verständniss sehr schwierig.

Carthusianus oder Karthäuser aus Riekel bei Lüttich, woher er auch den Namen Rikelius hat, hiess eigentlich de Leewis. Er starb 1471 und hat einen Commentar zu den Sentenzen des Lombardus verfasst.

Petrus de Fonseca, geb. in Cordicada um 1528, war ein portugiesischer Jesuit, Professor der Theologie, starb 1599. Er wollte der Erfinder von der *Scientia media*, d. h. des mittleren Wissens bei Gott sein, dessen L. in seiner *Theodicee* erwähnt.

Nicolas Boneta, ein Franziscanermönch, starb 1360.

Die sachliche Trennung des Daseins vom Wesen räumt L. nicht ein, weil bei ihm die *universalia*, zu welchem die *essentia* gehört, kein reales Sein haben. Dieser Gegensatz von *essentia* und *existentia* erinnert sehr an den zwischen Form und Materie, wo die Form auch noch das Stofflose, und das des Daseins noch Entbehrende ist; sie bestätigt somit, dass L. hier unter *existentia* eigentlich die *materia* und die Ansicht des Thomas im Sinne hat. Ist die *essentia* blos im Denken von der *existentia* verschieden, so stimmt dies mit L., welcher die *tota entitas*, also den ganzen Seinsinhalt zum Princip der Vereinzelung erhebt.

20. Zur dritten Ansicht. § 14. S. 9. Unter Untersatz (*minor*) meint L. hier den Satz, dass Wesen und Dasein sachlich dasselbe seien; er beweist dies damit, dass sie beide nicht von einander in der Wirklichkeit getrennt werden können.

Ueber Capreolus ist das Nöthige bereits in Erl. 8. gesagt worden. Cajetan war General der Dominicaner und 1517 Legat in Deutschland, wo er Luther zum Widerruf seiner Thesen zu bestimmen suchte. Unter dem von ihm angegriffenen Obersatz ist der Satz gemeint, dass die Existenz das Princip der Vereinzelung sei. L. denkt bei diesen Benennungen an den Beweis seiner Gegner in § 13.

21. Zur dritten Ansicht. § 15. S. 10. Auch das Verständniss dieses § ist durch die Kürze und Durcheinandermischung der entgegengesetzten Ansichten schwierig. Der Gedankengang ist, dass L. daran festhält, Wesen und

Existenz seien dasselbe und können deshalb in der Wirklichkeit nicht getrennt werden; deshalb bewirkt die *tota entitas* die Vereinzelung. Wenn nun die Anhänger der dritten Ansicht die Vereinzelung durch die *existentia* herbeiführen wollen und sie dabei die Existenz von der Essenz getrennt annehmen (denn die blosse Trennung im Denken ist schon in § 14. erledigt), so müsste die Essenz nach der Abtrennung der Existenz noch *realiter* bestehen; diese Argumentation stellt L. im Beginn im Sinne seiner Gegner hin. Die Gegner dieser Gegner bestreiten diese reale Trennbarkeit. Auch L. gehört dazu; allein er trennt sich in der Begründung der betreffenden Behauptung von ihnen und giebt nun eine besondere Begründung für die Untrennbarkeit, indem er zwei Alternativen aufstellt, die verständlich sind. Die erste Materie (*materia prima*) welche L. hier erwähnt, ist ein Begriff, der zuerst bei Scotus vorkommt, welcher bekanntlich das Princip der Individualität nicht in die Materie, sondern in die Form, d. h. in die *Haecceitas*, verlegte. Er unterschied eine *materia prima*, eine *materia secundo-prima* und eine *materia tertio-prima*. Die *materia prima* ist bei ihm die noch nicht durch die Form bestimmte Materie, also die ὕλη des Aristoteles, oder das Bestimmbare, aber noch nicht Bestimmte. Diese Materie ist ihm das Allgemeinste, die, da sie noch keine Unterschiede an sich hat, in allen geschaffenen Wesen identisch ist, *quod unica sit materia*. L. macht hier von diesem Begriffe einen falschen Gebrauch. Weil diese Materie nach Aristoteles blos ein Seiendes der Möglichkeit nach ist und L. hier das Wesen zu einem blos möglichen gemacht hat, so identificirt er das Wesen mit der ersten Materie, während Scotus sie nur für das Allgemeinste, aber doch Reale erklärt, was in allen Creaturen das Unterliegende für die Form ist. Deshalb geräth L. hier auch in die falsche Folgerung, dass das Wesen der einzelnen Arten (Thier, Mensch) nicht von einander verschieden sei, während Scotus dies doch nur von der *materia prima* vor ihrer Formirung behauptet hatte und das Wesen, wenn es in Arten zerfällt, schon die Form oder Bestimmtheit an sich hat. — Die Ideen in dem Verstande Gottes galten den Realisten Thomas und Scotus als die Ideen oder die *Universalia ante rem*.

Petrus de Posnania, gestorben 1629, war Realist.

Er schrieb einen Commentar zu Buch I von Duns Scotus. Ueber die übrigen hier angeführten Autoren ist schon früher in Erl. 8. und 9. das Erforderliche gesagt worden.

22. Die vierte Ansicht. § 16. S. 10. Auch hier stützt L. seine Darstellung nicht auf die unmittelbaren Quellen, d. h. auf die Schriften des Scotus, sondern nur auf die Berichte seiner Anhänger aus späterer Zeit. Die Meinung des Scotus hat viel Verführerisches; sie ist bereits in Erl. 1. dargelegt worden. Danach wird das Universale durch Zusatz der *differentia specifica* zur Art und die Art durch die *differentia numerica* (die Eigenthümlichkeiten des Einzelnen) zum Einzeldinge. Diese Ansicht nimmt also an, dass jedes Einzelding von dem anderen verschieden ist und dass durch diese Verschiedenheit seine Einzelheit herbeigeführt wird. Auch L. ist der Ansicht, dass kein Einzelding dem anderen genau gleich sei. Dennoch kann die Einzelheit daraus nicht abgeleitet werden, weil diese allgemeine Verschiedenheit der Einzeldinge nur eine Behauptung ohne Beweis ist. In den Atomen der Physik und Chemie hat die moderne Naturwissenschaft schon das Gegentheil angenommen und auch abgesehen davon, kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass zwei Sandkörner, oder zwei Wassertropfen einander genau gleich seien, und dennoch zwei verschiedene Einzeldinge bleiben. Es kann also die Vereinzelung nicht aus einem sachlichen Unterschied der Einzeldinge abgeleitet werden, sondern sie beruht, wie bereits in Erl. 10 dargelegt worden, nur auf der räumlichen oder zeitlichen Trennung der betreffenden Einzeldinge. So wie diese aufhört, fallen die mehreren Einzeldinge in eines zusammen; so bildet das Regenwasser, wenn es von der Pflanze eingesogen ist, mit dieser nur noch ein Ding; so werden die mehreren Bretter durch Zusammenleimen ein Tisch.

Johann Zabarella, geb. zu Padua 1532, gest. 1589, war Professor in Padua. Er folgte in der Auslegung des Aristoteles grösstentheils dem Averroes. Unter anderen Schriften verfasste er auch einen Commentar zu Aristoteles' Schriften.

23. Scotus. § 17. S. 11. L. giebt hier und in den folgenden § § eine Darstellung von der Ansicht des

Scotus, die indess, da er dessen Sshriften nicht unmittelbar gekannt hat, nicht als ganz zutreffend gelten kann. Scotus war Realist, wie Thomas und nahm auch wie dieser drei Allgemeinheiten an; die *ante rem*, als die Ideen in Gottes Verstande; die *in re*, als das Wesen (*quidditas*, Washeit) der Dinge und die *post rem*, als der durch den menschlichen Verstand gebildete Begriff der Arten und Gattungen. Er weicht von Thomas hierbei nur in so fern ab, als Thomas die Trennung des Allgemeinen im Einzeldinge nur durch den Verstand vollziehen liess, ohne eine sachliche Trennung anzunehmen, während Scotus diese Trennung nicht blos als *virtualiter*, sondern auch als *formaliter* vorhanden annimmt, d. h., als auch schon in dem Einzeldinge vor der Verstandesoperation bestehend. Wichtiger ist indess die Abweichung von Thomas, dass nach Scotus nicht die Materie die Dinge vereinzelt, sondern dass dies durch Hinzutritt besonderer Bestimmungen geschieht, wodurch die Gattung zur Art und die Art zu dem Einzeldinge wird. Nach ihm ist das Allgemeine im Einzeldinge, nicht blos *virtualiter* (der Möglichkeit nach), sondern *formaliter* (wirklich) unterschieden, aber doch nicht so, wie ein Ding von einem anderen Dinge und er will deshalb nicht, dass seine Ansicht mit der des Plato verwechselt werde. Indess kann dieser Unterschied gegen Plato schwer herausgefunden werden, wenn das Allgemeine im Einzeldinge *realiter* oder wirklich von dem Individuellen getrennt ist. Scotus kann dann nur bestreiten, dass sie räumlich getrennt seien. L. berührt hier diesen Punct und will dieses *Formaliter*-Bestehen der Trennung des Allgemeinen im Einzeldinge so erklären, dass die Trennung zwar bestehe, auch ohne dass der Vertand sie erst hervorbringe, aber doch in Beziehung auf den Verstand. (*Distinctionem formalem commentus est palliando errori, quae esset quidem ante operationem intellectus, diceret tamen respectum ad eum.*) Dies ist schwer zu verstehen, da die Trennung entweder erst von dem Verstande geschieht, oder schon vorher besteht; ein drittes giebt es nicht. Unmöglich kann die wirkliche Trennung sich demnach auf den Verstand beziehen, da sie ja ganz unabhängig vom Verstande ist. Vielleicht ist damit gemeint, dass diese Trennung zwar *realiter* bestehe, aber als solche nur von dem Verstande erkannt

werden könne; der Verstand macht also nicht selbst die Trennung, wie Scotus behauptet, sondern er allein erkennt erst diese Trennung. Unter „formalem Unterschied" meint L. den realen Zusatz, die *differentia*, welche die Gattung zur Art und diese zu dem Einzeldinge machen.

24. Materia totius. § 18. S. 12. Die hier gegebene Darstellung der Ansicht des Scotus scheint auch erst von seinen Schülern in diesen Bezeichnungen ausgebildet zu sein. Scotus spricht nur von der *Haecceitas*, als dem Princip der Vereinzelung. Unter *forma totius* ist hier das Universale überhaupt zu verstehen, welches in allen Einzeldingen *formaliter* besteht, und diesem steht gegenüber die *Haecceitas* überhaupt, d. h. diejenigen sachlichen Bestimmungen, welche das Universale durch ihren Hinzutritt zu dem Einzeldinge überhaupt machen. Diese Form und diese Materie von Allem (nicht des Ganzen) sind die allgemeinen, für alle Dinge geltenden Begriffe. Die *Humanitas* ist nicht selbst die *forma totius*, sondern ein Beispiel. Diesen Begriffen, die für alle Dinge gelten, stehen nun die gleichen Begriffe gegenüber, die nur für bestimmte Dinge, z. B. für den Menschen gelten; hier ist die *forma partis* (das Universale eines Theiles von allen Dingen) die vernünftige Seele und die *materia partis*, oder das, was diese Form vereinzelt, ist der Körper, als *materia partis*. L. opponirt, indem er das *totius* nicht von allen Dingen, sondern von dem ganzen Dinge versteht. Die *haecceitas* construirt ihm deshalb nicht den Begriff des Einzeldinges überhaupt, sondern nur das wirkliche einzelne Ding, und deshalb verlangt er für jenes noch eine andere *materia totius*, die ihm indess leicht von den Scotisten in der *differentia specifica* geboten werden konnte. Unter einem concreten Menschen meint L. hier dasselbe, wie unter *hominem in universum*, d. h. einen Menschen, als einzelnen überhaupt, nicht diesen einzelnen. — Die *Haecceitas* zieht nur dann das Universale zusammen, wie L. hier sagt, wenn das Universelle als eines, alle Einzelnen befasst; dann ist es in seinem Umfange weiter, als das Einzelne und letzteres zieht also durch seinen geringeren Umfang jenes zusammen, wie die *Species* das *Genus*. Allein nach Scotus ist das Universale in dem Einzelnen als ein Theil desselben enthalten und die *haecceitas*, oder

die individuellen Accidenzen ziehen es nicht zusammen, sondern fügen ihm etwas hinzu. L. schiebt hier dem Scotus seine eigene Ansicht unter. — In dem letzten Satze hat L. Recht; das Was, die *quidditas*, *το τι* bei Aristoteles gehört nur zur Form in dessen Sinne, d. h. zu dem, was durch die *ὑλη* zu einer bestimmten Sache wird, denn die *quidditas* besteht nur in den Merkmalen, welche das *genus* und die Art ausmachen, zu welchen die betreffenden einzelnen Dinge gehören. Deshalb ist diese Form, oder dieses Was bei den einzelnen, zu einer Art gehörenden Dingen nicht verschieden; allein Scotus nimmt hier *forma* und *materia* in einem von Aristoteles abweichenden Sinne.

25. Fortsetzung. § 19. S. 12. Die Anfangsworte sind wörtlich genau übersetzt, allein man muss hinzudenken: „Das Dasein (*existentiam*) lässt Scotus nicht als Princip „der Vereinzelung zu" u. s. w. und L. giebt den richtigen Grund dazu an, nämlich, weil für Scotus, als Realisten, auch die Universalien ein Dasein haben, also das Universale nicht das Einzelding herbeiführen könne. — L. lässt den Suarez nicht als Scotisten gelten, weil auch die Nominalisten zugeben, dass das nach ihnen nur im Denken bestehende Universale nicht allen Inhalt des Einzeldinges befasse, und deshalb nicht bestreiten, dass im Denken das Einzelne etwas zu dem Allgemeinen hinzufüge. L. erkennt richtig, dass das Unterscheidende beider Parteien nicht hierin, sondern in der Existenz der Universalien liegt.

Franziscus ab Oviedo war ein spanischer Jesuit; er starb 1610. Von ihm sind Commentare zu mehreren Schriften des Aristoteles vorhanden.

26. Die Gründe für Scotus. § 20. S. 13. Die Gründe, welche hier von L. für die Ansicht des Scotus angeführt werden, sind viel dunkler, als das, was Scotus selbst für seine Lehre geltend macht. Danach hat das Allgemeine eine auch reale Existenz, weil sonst die Erkenntniss durch Begriffe, also alle Wissenschaften ohne ein reales Object wären und sich in blosse Logik auflösen würden. Das Seiende ist aber gegen die Allgemeinheit und die Vereinzelung indifferent, so dass beides ihm gleich sehr angehören kann. Nun ist die individuelle Existenz kein

Mangel, sondern eine Vollkommenheit, folglich kann es aus dem Allgemeinen nur durch positve Bestimmungen hervorgehen, indem das allgemeine Wesen, die *quidditas*, durch die individuelle Natur (*haecceitas*) ergänzt wird. — Dies ist verständlich und enthält eine Begründung, wenn man zugeben muss, dass das Einzelne mehr seienden Inhalt, als das Allgemeine enthält. Was dagegen L. an Gründen für Scotus aufstellt, ist weit mangelhafter und wahrscheinlich den Schriften späterer Anhänger entlehnt. Nach dem von L. hier angeführten ersten Grunde soll jede *entitas* mit einer Einheit verbunden sein, folglich auch die Zahlen-Einheit; nun ist aber die Zahleneinheit in der Art-Einheit nicht enthalten, folglich hat jene noch etwas mehr, nämlich die dem Einzelnen angehörenden Eigenthümlichkeiten. — In diesem Beweise ist die Einheit mit der Einzelheit vermengt; aus jener folgt nicht diese und zuletzt ist die Einzelheit nur vorausgesetzt. Man kann zugeben, dass das Einzelding mehr enthält, als die Art; aber aus diesem Mehr folgt noch nicht die Vereinzelung, wie ja die Art auch ein Mehr gegen die Gattung enthält und dadurch doch nicht ein Einzelding wird. — Das, was L. entgegnet, ist unverständlich; danach soll die Einheit der *entitas* nur im Denken (*in conceptu*) folgen, aber in der Sache sollen beide dasselbe sein und die *entitas* des Einzeldinges soll von der *entitas* der Art sich nicht unterscheiden. Es sind dies höchstens nominalistische Ansichten, welche, da der Gegner sie nicht anerkennt, ihn nicht widerlegen können. — Auch der zweite Grund entspricht nicht der Darstellung des Scotus, wonach die Diesheit ein Seiendes ist, was dem Seinsinhalt der Art hinzugefügt wird; sie kann also recht wohl als *accidens* im Gegensatz zur Art gelten. Die Entgegnung des L. ist ebenfalls nur eine Gegenbehauptung des Nominalismus. — Auch der dritte Grund ist kein von Scotus aufgestellter und er läuft darauf hinaus, dass die Einzeldinge sich nicht in der Art, sondern nur durch etwas weiteres unterscheiden, was für sie das *primo diversum* ist. — L. lässt diese Spaltung nicht zu; jedes Einzelding ist nach ihm in seiner *tota entitas* von jedem anderen Dinge verschieden; erst wenn dies nicht statt fände, könnte man neben ihrer theilweisen Gleichheit noch ein *primo diversum* bei ihnen annehmen.

27. Fortsetzung. § 21. S. 13. Der vierte Grund giebt ungefähr den richtigen Gedanken von Scotus wieder. L. stellt auch hier ihm nur die nominalistische Ansicht gegenüber. Der fünfte Grund ist derselbe, wie der Inhalt des vierten, nur in anderen Worten, statt *genus* und *species* ist hier *aliqua natura aequivoca* gesagt. Deshalb antwortet L. auch in gleicher Weise. Dasselbe gilt auch vom sechsten und dem siebenten Grunde.

28. Gegenbeweis gegen Scotus. § 22. S. 14. L. benutzt hier hypothetische Schlüsse, wo der Obersatz in zwei Sätze zerfällt; deshalb ist unter Vordersatz (*prius*) der erste Theil des Obersatzes zu vertehen. Der Untersatz (*minor*) besteht bei einem hypothetischen Schluss nur in der affirmirten Wiederholung des ersten Theiles vom Obersatze; hiernach ist der Beweis aufzufassen. Zu 1) ist zu bemerken, dass die Behauptung, wonach alles real Verschiedene in einem Einzeldinge auch *realiter* trennbar (*separari potest*) sein soll, falsch ist. Es kann in einem Einzeldinge eine Kraft bestehen, welche die Theile desselben so fest zusammenhält, dass sie nicht getrennt werden können. Auch sind die Eigenschaften eines Dinges, wie Schwere, Grösse, Farbe, Wärme schon vor der Operation des Verstandes verschieden und dennoch nicht trennbar. Scotus hilft sich in anderer Weise; er meint, wir könnten nur das Universale nicht aus dem Einzeldinge trennen, aber Gott würde es können. Indess bedarf es dieser Hülfe nicht, die überdem nicht beweisbar ist. Was L. dagegen aufstellt, erscheint zwar sehr treffend, aber passt doch nicht, weil, wenn das Universale wirklich trennbar wäre, es eben über seinen Arten stehen würde und deshalb würde z. B. das Geschöpf als Universale, weder vernünftig, noch unvernünftig sein. Wenn man sich dies nicht deutlich vorstellen kann, so liegt es nur daran, dass wir uns die Gattung nur specificirt bildlich vorstellen können und dass der Schnitt, womit das Universale aus dem Einzeldinge gesondert wird, nur im Denken ausführbar ist und nicht bildlich vorgestellt werden kann.

In dem Beweise zu 2) bezeichnet das „Ausgesagt werden" das Prädicat, welches in den Urtheilen oder Sätzen von dem Subject ausgesagt wird. So werden die Unterschiede, wodurch eine engere Gattung sich von einer

höheren absondert, von den Unterschieden der ihr untergeordneten Art ausgesagt; so wird die Vernünftigkeit überhaupt, als die *Differentia* des *genus* Mensch von dem höheren *genus* Geschöpf, von der *Differentia* der Art oder des Einzeldinges ausgesagt; also sagt man: Die Vernünftigkeit des Socrates ist eine Vernünftigkeit überhaupt. Nun hat das Prädicat im gewöhnlichen Satze einen weiteren Umfang, als das Subject, allein das Subject hat einen weiteren Inhalt, als sein Prädicat. Deshalb befasst das höhere Prädicat in seinem Umfange das niedere, aber das Subject des Satzes befasst in seinem Inhalte sein Prädicat. So gehört zu diesem Menschen die Vernünftigkeit, welche von ihm ausgesagt wird und ebenso gehört zu dem Inhalte der bestimmten Vernünftigkeit dieses Menschen die Vernünftigkeit überhaupt. Dies bezeichnet L. mit *includitur*. Da nun die Vernünftigkeit überhaupt in dem Inhalte des *genus*, zu dem sie gehört, (im Menschen) mit enthalten ist, so ist, wie L. schliesst, die besondere Vernünftigkeit dieses Menschen von dem *genus* (dem Menschen überhaupt) nicht verschieden, (*non differt*). Dieses *non differt* ist dunkel. Offenbar ist die Vernünftigkeit des einzelnen Menschen dem Inhalte nach mehr, als die Vernünftigkeit überhaupt und also ist das *genus* (der Mensch überhaupt) dem Inhalte nach mehr, als dessen Prädicat, die Vernünftigkeit, überhaupt. Da nun jedes von beiden, die Vernünftigkeit dieses Menschen und der Mensch überhaupt, an Inhalt mehr enthalten, als die Vernünftigkeit überhaupt, und dieses Mehr bei beiden durchaus nicht identisch ist, so ist offenbar die *differentia numerica* von dem *genus* verschieden und das *non differt* ist falsch. Soll sich aber das *non differt* auf den Umfang beider Begriffe beziehen, so ist auch dies falsch. Denn der Umfang beider ist höchst verschieden, wenn gleich beide in dem Umfange der Vernünftigkeit überhaupt enthalten sind. L. sagt zur Rechtfertigung des: *non differt*, dass die niedere Gattung in ihrer *differentia*, wodurch sie zur niederen Gattung wird, auch die *differentia* der zunächst höheren Gattung mit enthalte (*habet*), wodurch sich diese von der noch über ihr stehenden Gattung unterscheidet. So ist [illegible] Inhalte der Vernünftigkeit dieses Menschen auch [illegible]nftigkeit des *genus*, Mensch überhaupt, mit ent[illegible] Inhalte dieses Menschen,

als des Subjects, auch sein Prädicat, d. h. seine Vernünftigkeit enthalten ist, so kann man auch sagen: In dem Inhalte der niederen Gattung als Subject, ist die *differentia* der höheren Gattung mit enthalten; aber deshalb kann man doch nicht sagen: die niedere Gattung ist von der Differenz der höheren Gattung nicht verschieden; denn jene, als Subject, enthält noch mehr, als letztere und letztere ist nur ein Theil von dem Inhalte jener. Deshalb ist der von L. gezogene Schluss in jeder Hinsicht falsch, mag man das *non differt* auf den Inhalt, oder auf den Umfang der Begriffe beziehen.

Dass Aristoteles gesagt: Das Ding wird von seinen Unterschieden (*differentiis*) ausgesagt, ist falsch. Denn das Ding als Subject hat ja einen geringeren Umfang, als seine Unterschiede, oder specifischen Merkmale; man kann nie sagen: Die Vernünftigkeit ist ein Mensch. Allerdings hat Aristoteles in seinen zweiten Analytiken gesagt, dass die wesentlichen Merkmale eines Begriffes (τό τι ἦν ἑιναι) in demselben enthalten seien und dass auch umgekehrt das Ding oder sein Begriff in den einzelnen wesentlichen Merkmalen desselben enthalten sei. So soll nach dem Beispiele, was Aristoteles selbst bietet, in der Linie überhaupt, schon das Krumme und das Gerade enthalten sein und ebenso soll in dem Krummen und Geraden schon die Linie überhaupt enthalten sein (Arist. II. Analyt. Buch I Kap. 4). Deshalb könnte man die letztere Bestimmung als eine Bestätigung jener Behauptung geltend machen; allein Aristoteles hat dies in einem ganz anderen Sinne gemeint. Man sehe Bd. 77. S. 9. und die Erläuterungen dazu Bd. 78. S. 13. der Philosophischen Bibl.

29. Der zweite Gegenbeweis. § 23. S. 14. Dieser Beweis identificirt die Trennbarkeit mit dem Unterschiedensein, ein Fehler, der schon in Erl. 28 aufgedeckt worden ist. Es können in einem Dinge zwei Stücke bestehen, das Universale und die *differentia numerica*, die real von einander unterschieden sind und doch nicht trennbar; ja diese Untrennbarkeit kann selbst von Gottes Allmacht nicht überwunden werden. Bekanntlich hatte Scotus diese Trennung durch Gott für möglich erklärt; aber selbst dann käme keine Widersinnigkeit heraus, wie in Erl. 28 gezeigt worden ist.

30. Der dritte Gegenbeweis. § 24. S. 15. L. behandelt in diesem und dem folgenden § den Begriff der *distinctio formalis*, welchen Scotus aufgestellt hat. Nach Scotus ist der Unterschied des Universellen und des Individuellen in einem Dinge nicht blos *virtualiter* vorhanden, so dass erst der Verstand diese Unterscheidung zu Stande bringen müsste, sondern *formaliter* in den Dingen selbst, aber doch auch nicht *realiter*. Dieses *formaliter* bietet in dieser Mittelstellung allerdings dem Verständniss grosse Schwierigkeiten; Scotus erläutert es durch das Beispiel der Seele, welche verschiedene Vermögen in sich enthalte, die nicht so, wie Theile, oder Accidenzen (Eigenschaften) oder Beziehungen, also nicht *realiter* von einander getrennt seien, aber dennoch *formaliter* von einander verschieden seien, gleich der *Ens*, welche die *formaliter* getrennte Einheit, Wahrheit und Güte in sich vereine. L. bringt hier noch mehrere, von Scotus aufgestellte Beispiele herbei, die indess alle entweder nur den Unterschied des Universellen vom Individuellen, oder nur jenes Beispiel mit der Seele wiederholen.

Man sieht, Scotus hatte erkannt, dass eine reale Abgrenzung des Allgemeinen von dem Individuellen in dem Dinge nicht bestehe, allein dennoch fühlte er mit Aristoteles, dass das Allgemeine als ein Reales in dem Dinge bestehe, nur, dass dessen Grenzen nicht realiter bestehen, sondern dass seine Abtrennung von dem Individuellen nur im Denken vollzogen werden könne. Das Universale ist also keine blosse Vorstellung ohne Gegenstand; es ist aber auch kein *realiter* abgegrenztes Seiende, sondern seine Absonderung kann nur im Denken vollzogen werden, ohne dass deshalb behauptet werden kann, dass die Realität ihm fehle. Das Wesen des Begriffes liegt nicht darin, dass der ganze Inhalt des Begriffes nur im Denken besteht, sondern, dass dieser reale Inhalt nur nicht *realiter* begrenzt ist, sondern diese Grenze seiner Realität blos innerhalb des trennenden Denkens gewonnen werden kann. Es soll indess nach Scotus ein Reales bestehen, dessen Grenzen sich als reale aufstellen lassen.

Dies dürfte der wahre Begriff der *distinctio formalis* sein. Damit erhellt, dass das, was hier Rhada sagt, nicht zutrifft, oder wenigstens nicht deutlich und bestimmt ge-

nug ist. L. bekämpft in diesem § nur den Satz, dass zweierlei Seiende verschieden sein können, wenn ihre Grenzen nicht *realiter* bestehen, sondern nur von dem Verstande angegeben und aufgefasst werden können. Darin liegt allerdings die ganze Schwierigkeit der Controverse zwischen Realisten und Nominalisten.

31. Fortsetzung. § 25. S. 16. Unter formalen und gegenständlichen Begriffen (*conceptus formalis* und *objectivus*) meint L. das, was die Scholastiker mit *conceptus subjectivus* und *objectivus* bezeichnen. Die ersten bezeichnen den Wissenszustand im Verstande, wenn der Begriff gedacht wird; als solcher erscheint er als etwas Seiendes und Selbständiges innerhalb der Seele; der letztere bezeichnet den Begriff in seiner Beziehung auf sein Object; er verschwindet da gegenüber dem Objecte, ist dem Seienden gegenüber nur dessen Spiegel und will nichts für sich bedeuten. Danach wird das, was der Posnanier ziemlich undeutlich sagt, und das, was L. ihm entgegnet, verständlich sein. Man darf nicht mehr Klarheit in diesen Darstellungen verlangen, als in den darstellenden Autoren selbst bestanden hat. — Am Schlusse macht L. geltend, dass, wenn die Einzelheit auf einer solchen formalen Distinction beruhte, diese Distinction zu ihrer Vereinzelung wieder einer zweiten solchen bedürfte, und diese einer dritten und so fort, ohne Ende. Indess übersieht L., dass diese Unterscheidung eben nur in dem Inhalte ihrer beiden Theile real ist, aber nicht in deren Begrenzung und deshalb bedarf diese Grenze keiner neuen Vereinzelung.

32. Vierter Gegenbeweis. § 26. S. 16. Der vierte Gegenbeweis verlangt zu viel und missversteht die *Haecceitas*. (Diesheit). Dieselbe ist nach Scotus nichts anderes, als jene Accidenzen, oder nebensächlichen Bestimmungen selbst, welche der *species* hinzutreten und damit sie zu dem Einzeldinge machen. Es ist also falsch, wenn L. die Diesheit von diesen Accidenzen als verschieden annimmt. Die Frage aber, woher diese Accidenzen kommen, gehört nicht zur Frage nach dem Begriffe des Einzeldinges; sie sind in dem Seienden überhaupt enthalten und dieses zerfällt eben nach dem Realismus in *Universalia* und

Differenzen oder Accidenzen, welche theils die Gattung zur Art, theils diese zum Einzeldinge durch ihren Hinzutritt umwandeln. So wenig wie L. die Frage löst, woher die Form komme, die zum Stoffe hinzutritt, so wenig ist jene Frage hier zu lösen. Uebrigens ist die Erklärung der concreten Dinge vermittelst einer Anlage der Materie, sich mit der Form zu bekleiden, nur eine versteckte Tautologie, denn „Anlage“ ist nur ein anderes Wort für die Fähigkeit zu einer Verbindung der Materie mit der Form, gleich jeder anderen Anlage zu irgend einem entwickelteren Dasein. Solche Anlage ist keine Erklärung, sondern nur eine Wiederholung des zu Erklärenden in in einer anderen, mehr zusammengepressten Form; es ist die Kraft vor ihrer Aeusserung. L. selbst hat sich über diese Erklärungsart sehr treffend später in seiner *Theodicee*, Abhandl. II § 152. 153. geäussert und sie verworfen.

33. Corollaria. S. 16. Die Corollarien oder Folgesätze sind eigentlich Sätze, die nebenbei aus dem Hauptsatze, welcher bewiesen worden ist, sich mit ergeben. Dies passt allenfalls auf die vier ersten dieser hier aufgestellten Corollarien; die übrigen stehen aber in einem sehr entfernten, und der letzte in gar keinem Zusammenhange mit der Thesis der Disputation. Man kann also nur annehmen, dass L. sie in seiner mündlichen Disputation, ausser seinem Hauptthema, mit behandeln wollte.

Der erste Satz meint unter dem *actum entitaticum* wohl dasselbe, was L. in § 26 gesagt hat, nämlich, dass die Materie eine Disposition, einen Trieb habe, sich zu einem bestimmten Dinge zu gestalten, oder sich zu formiren; denn die *entitas* bezeichnet den Seinsinhalt des Einzeldinges.

Der zweite Satz könnte wohl richtiger sagen, dass die Materie oder der Stoff ohne Erfüllung des Raumes, also ohne räumliche Grösse, nicht bestehen könne; eine Identität beider ist aber nicht vorhanden, weil nicht die Grösse, wohl aber die Materie Widerstand leistet. Der Satz ist der Definition, welche Descartes von der Materie aufstellt, entnommen.

Im dritten Satze liegt die Ahnung, dass die Zahlen nur im Denken bestehen und deshalb den blossen Essenzen

der Dinge gleichen, die als solche auch nur im Denken, und namentlich in dem Denken Gottes bestehen. Der Realismus spricht diese Natur der Zahlen, als blosser Beziehungen des Einzelnen innerhalb des Denkens, offen aus; L. vermochte dies noch nicht, da der Gegensatz zwischen Beziehungen und Seiendem in ihm noch nich klar entwickelt war.

Im vierten Satze wird der *essentia rerum* die Ewigkeit abgesprochen, weil sie eben die *essentia* einert Sache ist, also mit dem Stoffe verbunden und deshalb vergänglich ist.

Der fünfte Satz versteht unter *dimensiones* wohl die Ausdehnung des Stoffes der Dinge nach den drei Dimensionen des Raumes und will also sagen, dass die Materie, selbst wenn sie keine leeren Zwischenräume hat, zu einem kleineren Umfange zusammengepresst werden kann, wodurch sie einen kleineren Raum einnimmt. Dieser Satz galt bei den Scholastikern als unzweifelhaft.

Der sechste Satz behauptet die Einheit der Seele nach allen ihren Thätigkeiten, während ein Theil der Scholastiker trennbare Theile in derselben annahm, nach dem Vorgange des Aristoteles, welcher nur die active Vernunft der Seele für den allein unsterblichen Theil derselben erklärt.

Der siebente Satz betrifft eine philologische Frage. Phalaris war ein Tyrann, der in Agrigent herrschte und dessen Grausamkeit zum Sprüchwort geworden war. Er hatte sich einen ehernen Ochsen anfertigen lassen; in dessen hohlen Bauch wurden seine Opfer eingesperrt und dann Feuer unter dem Ochsen angezündet.

Erläuterungen zu No. II.

(*Gedanken über das Wissen, die Wahrheit und die Ideen.*)

34. Titel. S. 18. Leibniz war, als er diese Schrift verfasste, 38 Jahre alt. Er war damals schon von 1672 bis 1676 in Paris und London gewesen, wo er mit den bedeutendsten Gelehrten verkehrt hatte und seit 1676 lebte er in Hannover als Bibliothekar des kurfürstlichen Hauses. Er hatte seit 1663, wo er seine metaphysische Disputation über das Princip des Einzeldinges veröffentlicht hatte, nur kleinere philosophische Arbeiten geliefert, in denen er sich meist an die grösseren Werke Anderer angeschlossen hatte, in welchen die Methode der Scholastiker bekämpft wurde. Erst mit dieser, 1684, lateinisch verfassten Schrift beginnt bei L. wieder eine überwiegende Beschäftigung mit philosophischen Fragen. L. schickte die Schrift nach Leipzig zur Aufnahme in die *Acta eruditorum*, wo sie im November 1684 erschienen ist.

Bei ihrer Abfassung war das Werk von Locke über den menschlichen Verstand noch nicht erschienen; Locke vollendete dasselbe erst 1687 und veröffentlichte 1688 in Paris nur einen Auszug aus demselben. Erst 1690 erschien das Werk vollständig zu London. Man muss dies festhalten, um diese Schrift von L. nach ihrer wissenschaftlichen Stellung richtig aufzufassen. Offenbar haben L. bei derselben die Abhandlungen vorgeschwebt, welcher Descartes über „die Methode richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen“ (Bd. 25. der Philosoph. Biblioth.) und Spinoza über „die Verbesserung des Verstandes und über den Weg, auf dem er am besten zur wahren Erkenntniss der Dinge geführt

4*

wird“, (Bd. 44 d. ph. B.) abgefasst hatten; denn trotz mancher Verschiedenheit des Inhaltes, ist doch die Behandlung der Fragen ganz in der Weise jener Männer erfolgt. Ueberall herrscht noch die deductiv-dogmatische Methode, welche jede feinere Beobachtung der Vorgänge im Wissen der Seele bei Seite lässt; vielmehr wird sofort mit Definitionen und Eintheilungen begonnnen, ohne dass man sieht, woher sie entnommen und wie sie begründet werden. Ueberall herrscht in der Schrift noch die Ueberzeugung, dass durch das reine Denken der Inhalt des Seienden weit über die Erfahrung hinaus erkannt und in syllogistischer Weise bewiesen werden könne. Eine Spur von den, der späteren Philosophie des L. eigenthümlichen Begriffen, insbesondere den Monaden, der vorhereingerichteten Harmonie, von dem Princip der Individualität u. s. w. ist in dieser Abhandlung noch nicht zu finden, obgleich manche Veranlassung dazu vorhanden war; im Gegentheil herrscht noch eine Hinneigung zu der Lehre von Malebranche, wonach wir Alles in Gott schauen.

Trotz des umfassenden Titels wird dabei doch das reiche Gebiet des menschlichen Wissens nach dessen verschiedenen Thätigkeiten u. s. w. in dieser Schrift nicht erschöpft, ja das Meiste kaum berührt; man wird statt dessen mit selbst gemachten Definitionen, so wie mit scholastischen und theologischen Begriffen abgespeist. Ein Vergleich mit der Lehre vom Wissen in Bd. I der Philosoph. Biblioth. wird dies leicht erkennen lassen. Das Wort: Ideen (*ideae*) wird von L. hier meist in dem umfassenden Sinne gebraucht, wie jetzt das Wort: Vorstellung. Indess hat jenes Wort bei L. auch oft einen beschränkten Sinn, namentlich, wenn das Wissen Gottes, oder die dem Menschen angeborenen Ideen damit bezeichnet werden sollen und in solchen Fällen hat auch in der Uebersetzung das Wort: Idee beibehalten werden müssen. Auch das Wort *notio* bezeichnet in dieser Schrift nicht immer das, was man unter Begriff in der Logik versteht, sondern oft auch blos die sinnliche Vorstellung überhaupt, wie z. B. in Absatz 2.

35. Absatz 1. S. 18. Descartes hatte in seiner zu 34) erwähnten Abhandlung zwischen klaren und deutlichen Vorstellungen unterschieden und das Vorhandensein

beider Bestimmungen zum Criterium der Wahrheit deren Inhaltes erhoben. Spinoza hat in seiner zu 34) erwähnten Schrift vier Arten von Vorstellungen unterschieden, diese Zahl aber in seiner Schrift: Ueber Gott etc. und in seiner Ethik auf drei reducirt und als die zwei letzten die *ideae adaequatae* und die *cognitio intuitiva* aufgestellt, über deren Bedeutung die Erl. in Bd. 45. der Philosoph. Biblioth. S. 13. 34. und 35. nachzusehen sind. L. hat nach diesen Vorgängen die Vorstellungen oder das Wissen hier in vier Arten eingetheilt, von denen er die dritte ebenfalls das *adaequate* (angemessene) und die vierte das *intuitive* (anschauliche) Wissen nennt. Er theilt jede Art in Gegensätze und giebt eine viel bestimmtere Erklärung derselben, als sie bei Descartes und Spinoza zu finden ist.

36. Klare, deutliche Vorstellungen. S. 20. Die klaren (*clarae*) und deutlichen (*distinctae*) Vorstellungen schleppen sich, seitdem L. sie hier so definirt hat, durch alle Lehrbücher der Logik bis auf den heutigen Tag fort, obgleich sie eine Künstelei ohne practischen Werth sind, wie schon die von L. selbst gegebenen Beispiele zeigen. Klar ist demnach die Vorstellung, wo mir die Sache nur in ihrer Totalität so vorschwebt, dass ich sie von anderen unterscheiden kann; deutlich dann, wenn ich auch die einzelnen in ihr enthaltenen Bestimmungen (Merkmale) für sich und gesondert kenne. Nun wird aber gewiss höchst selten Jemand eine Sache von der anderen unterscheiden und dabei doch die Merkmale nicht angeben können, welche, indem sie bei der einen da sind und bei der anderen fehlen, ihm diese Unterscheidung erst möglich machen; zumal zur Deutlichkeit nicht nöthig ist, dass der betreffende Mensch alle Merkmale des deutlich vorgestellten Gegenstandes gesondert kenne, wenigstens hält sich hierbei L. schwankend. Schon deshalb fliessen thatsächlich beide Arten von Vorstellungen in einander. Sodann ist z. B. die Vorstellung des Gegenstandes, welche mit Entelechie bezeichnet wird, für den, welchem dieser Begriff in der Schule nur wenig erklärt worden ist, nicht blos dunkel, sondern gar kein Wissen; er hat dann nur ein Wort, aber von der Sache weiss er gar nichts.

Der Gegensatz der deutlichen Vorstellung soll die verworrene sein (*confusa*), die dabei doch klar sein kann. Schon diese Verbindung von klar und zugleich verworren in eine Vorstellung hat etwas Unnatürliches; allein die Beispiele zeigen, dass L. etwas ganz anderes, als die blosse nicht-deutliche Vorstellung darunter versteht. Indem L. die von Descartes und später auch von Locke aufgestellte Lehre festhält, wonach die sinnlichen Qualitäten der Dinge gegenständlich nur in Bewegungen kleiner, von den Gegenständen ausgehender Körperchen bestehe, welche die Sinnesnerven in sehr schnell wiederholten Stössen erregen und dadurch die Vorstellung einer Qualität in der Seele erwirken, ist ihm alle Sinneswahrnehmung durch Sehen, Hören u. s. w., selbst wenn sie, wie bei Beobachtungen und Messungen mit der höchsten Aufmerksamkeit und durch Vermittelung der besten Instrumente mit höchster Genauigkeit erfolgt, doch nur eine verworrene, weil nach ihm diese Vorstellungen eigentlich in den vielen Empfindungen der einzelnen Stösse bestehen sollen, deshalb darin aufgelöst werden können und daher die aufgenommene Qualität, trotz ihrer Bestimmtheit, immer verworren bleibt. L. verwechselt hier offenbar die Ursache einer Vorstellung mit ihrem Inhalte. Es mag sein, dass die Erregung der Sinnesnerven durch Stösse und Oscillationen geschieht, die sich möglicherweise mittelst der Nerven bis zu dem Gehirn fortsetzen; allein die Vorstellung, welche hier in Folge dieser Bewegungen entsteht, enthält nicht diese Bewegungen, sondern nur diejenige Qualität, welche diesen Sinnesnerven zugehört und nicht die mindeste Spur von Oscillationen. Trotzdem ist die Vorstellung einer Farbe, eines Tones, eines Geschmackes durchaus deutlich und sie kann so wenig deshalb, weil sie die Ursache, welche sie hervorbringt, nicht enthält, verworren genannt werden, wie die Vorstellung eines Menschen deshalb nicht verworren ist, weil sie den Vater desselben nicht enthält. Aehnliches gilt für das zweite Beispiel mit dem Maler. Derselbe hat die Vorstellung des Gemäldes in allen seinen Einzelheiten und wenn er meint, dass etwas daran fehle, so ist dies nur eine Vergleichung des Bildes mit den Regeln der Schönheit. Diese sind bei ihm verworren und deshalb kann er

den ästhetischen Fehler im Gemälde nicht angeben, obgleich er die deutlichste und genaueste Vorstellung desselben hat. In der *Theodicee* erwähnt L. noch des Brausens der Meereswellen, als Beispiel einer verworrenen Vorstellung, und es ist richtig, dass es aus dem Getöse vieler einzelner Wellen entsteht; allein auch hier treten die Nervenerregungen durch das Getöse der einzelnen Wellen nicht als solche in das Wissen, vielmehr nur als ein stetiges, durch Zwischenräume nicht unterbrochenes Brausen und deshalb kann dessen Vorstellung, da sie das Hören der einzelnen Wellen gar nicht enthält, auch nicht deshalb verworren genannt werden. Es ist, wie mit dem Hören einer, von einem Orchester gespielten Symphonie; bei dem Zusammenspiel werden die einander verwandten Instrumente einzeln gar nicht gehört, sondern nur die eine, durch ihr Zusammenertönen gehörte Klangfarbe, und diese bleibt deshalb ganz deutlich, wenn auch die Töne der einzelnen Instrumente nicht angegeben werden können.

Es ist ferner irrig, dass Vorstellungen, die durch mehrere Sinne vermittelt werden können, immer deutlich seien. Das Fühlen der Gestalt oder Grösse eines Stuhles bleibt z. B. sehr undeutlich, erst das Sehen giebt die deutliche Gestalt. Aehnliches gilt für die Affecte der Seele; die meisten Menschen können sie nicht in ihre Merkmale zerlegen, ohne dass man deshalb deren Vorstellung nicht eine deutliche nennen könnte. Bei einfachen Vorstellungen, die nicht in einzelneMerkmale zerlegt werden können, fällt die Deutlichkeit mit der Klarheit zusammen. Dagegen ist zur Deutlichkeit einer zusammengesetzten Vorstellung nach L. nur nothwendig, dass man deren nächste Merkmale klar vorstellt, das deutlich ist bei ihnen nicht nothwendig; vielmehr wird die Vorstellung, wenn die Deutlichkeit sich auch auf ihre Merkmale bis zu den einfachsten erstreckt, zu einer angemessenen (*adaequata*).

37. Angemessene, anschauliche Vorstellungen. S. 21. L. weicht bei diesen beiden Arten der Vorstellungen erheblich von Spinoza ab, obgleich er die Namen von ihm übernommen hat. Unter die angemessenen (adäquaten) Vorstellungen fallen nach Spinoza alle Begriffe der be-

sonderen Wissenschaften, insoweit sie durch Schlüsse und Beweise vermittelt sind; die anschaulichen (intuitiven Vorstellungen) sind dagegen bei ihm die, wo das Denken unmittelbar den ganzen Inhalt der Vorstellung, gleichsam wie bei einem sinnlichen Gegenstande, (Anschauung) auf einmal erfasst. Es ist ein Wissen, was die Vorzüge des Wahrnehmens mit denen des Denkens verbindet und von dem es zweifelhaft ist, ob es bei irgend einem Wesen wirklich besteht, mit Ausnahme des christlichen Gottes.

L. nimmt dagegen die angemessene Vorstellung nur als eine solche, wo die Deutlichkeit bis zu ihren nicht mehr auflösbaren Merkmalen fortgesetzt worden ist. L. selbst ist in Verlegenheit ein Beispiel anzuführen; wenn er die Zahlen nennt, so muss man dabei an die formirten Zahlen denken, die in der Form von Potenzen, Producten, Summen, oder in Form von Reihen u. s. w. vorgestellt werden. Hier lassen sich allerdings alle Merkmale bis auf die einfachsten deutlich erfassen; aber es sind doch nur Beziehungsformen und keine Vorstellungen seiender Dinge. Für diese ist die Definition des L. schon deshalb nicht anwendbar, weil die den Begriff bildenden Merkmale auf die wesentlichen beschränkt werden und die Frage, was an einer Sache wesentlich ist, sich nach den verschiedenen Zwecken und Gefühlen der Einzelnen bestimmt, deren Befriedigung durch den zu bildenden Begriff gesucht wird. (Bd. I. 50.) Ueberhaupt ist das begriffliche Trennen der Einzeldinge in unendlich vielen Richtungen ausführbar und deshalb ist die Frage, welche Merkmale höherer Art und welche letzten Merkmale ein Begriff enthalte, schwankend und deshalb schon ist diese dritte Art der Vorstellungen ohne allen praktischen Werth.

Am schwächsten ist die Definition der anschaulichen Vorstellung. Das Wesen derselben soll in dem gleichzeitigen Vorstellen aller ihrer Merkmale und zwar bis zu den letzten einfachsten hinauf bestehen. Es erhellt, dass dies für alle Begriffe von einigermaassen reicherem Inhalt selbst für den besten Kopf unausführbar ist. Diese Art des Vorstellens wird deshalb auch meist als ein Ideal hingestellt, zu dem nur anzustreben sei und welches allein in dem Wissen Gottes realisirt sei. Im Allgemeinen will L. sich mit seiner anschaulichen Vorstellung wohl dem Begriff des Spinoza anschliessen.

38. Absatz 3. S. 22. Zu a. Der erste Satz ist schwer zu verstehen, wenn man nicht unter „anschauliche Vorstellung (*cognitio intuitiva*) hier die sinnliche Wahrnehmung eines Gegenstandes versteht; denn nur diese enthält die ganze Fülle des Inhaltes ihres Gegenstandes; an ihr allein kann das trennende Denken zunächst geübt werden; nur dadurch kann man die Merkmale klar herausheben, welche zu dem Begriffe der deutlichen Vorstellung gehören. Versteht man aber jene, zu 37) erläuterte anschauliche Vorstellung darunter, so steht dem Satze entgegen, dass diese anschauliche Vorstellung die höchste und geistigste Art der Erkenntniss ist, mit der man nicht beginnen kann, sondern die nur mittelst Durchschreitung der drei niederen Arten erlangt werden kann.

Zu b. Auch dieser Satz hat seine Schwierigkeit. Das Wort: Idee, soll hier wohl die anschauliche Vorstellung, im Sinne der Erl. 37 bezeichnen; deshalb bekämpft L. mit Recht die vorangestellte Ansicht; aber er giebt wieder zu, dass dann Widersprüche übersehen werden können.

Zu c. Die Schwäche dieses von Anselm von Canterburg zuerst aufgestellten Beweises liegt in dem Missbrauch des Wortes: vollkommen. Das Vollkommen ist eine blosse Beziehungsform, welche keine seiende Bestimmung bezeichnet, sondern nur besagt, dass ein Gegenstand seinen Zweck vollständig und ohne Fehl entspreche. Deshalb ist derselbe Gegenstand zugleich vollkommen oder unvollkommen, je nach dem Zwecke, zu dem ich ihn in Beziehung stelle. (Bd. I. 43.) Sodann ist Wissen und Sein bei diesem Beweise durcheinander gemengt. Abgesehen von ihrem Inhalte, sind beide, als Wissens- und als Seins-Form, streng von einander geschieden und es kann durchaus nicht behauptet werden, dass ein seiender Inhalt höher stehe, oder vollkommener sei, als ein gewusster. Kant hat dies so ausgedrückt, „dass das Sein kein reales Prädicat der „Dinge sei“, was allerdings sehr sonderbar klingt. Er hätte sagen sollen, es sei kein inhaltliches Prädicat derselben. Im Uebrigen ist seine Widerlegung, welche die 100 Thaler in der Tasche und in den Gedanken benutzt, zwar sehr *ad hominem* eingerichtet, allein gerade in dem Hauptpunkte mangelhaft; nämlich in dem „vollkommen“, was ja von den 100 Thalern nicht behauptet

werden kann, vielmehr liegt der Nerv der Widerlegung darin, dass die **vorgestellte** Vollkommenheit nicht tiefer steht, als die seiende Vollkommenheit. (Bd. I. 66. Bd. III. 82. Bd. LIX. 39.)

Zu d. Realdefinitionen sind nach L. solche, welche auch die Möglichkeit des definirten Gegenstandes ergeben. Nominaldefinitionen enthalten die in dem Begriffe enthaltenen einzelnen Merkmale, aber lassen die Frage der Möglichkeit des Definirten offen. Man sehe Erl. 39). Realdefinitionen wären also die, deren Merkmale sich nicht widersprechen; indess bleibt es auffallend, dass L. sich mit der blossen **Möglichkeit** begnügt, während anderwärts unter Realdefinition die verstanden wird, aus welcher auch das **Dasein** des definirten Gegenstandes sich ergiebt. Der Begriff der Möglichkeit wird deshalb in der Philosophie des L. in einem besonderen Sinne genommen, woher auch die bekannte Definition der Philosophie seines Anhängers **Wolff** entstammt, nach welchem die Philosophie die Wissenschaft der **möglichen** Dinge ist. Man sehe Erl. 39.

Zu e. Ueber **Thomas** von Aquino sehe man Erl. 1.

39. Realdefinition. S. 22. Auch hier kehrt das zu Erl. 38. d) erwähnte Bedenken wieder. Aus dem Umstande, dass der Inhalt eines Begriffes nichts Widersprechendes enthält, folgt nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit eines Gegenstandes, welche doch den Hauptgegenstand der Philosophie bildet. Es kommt hinzu, dass die Möglichkeit in eine logische und eine reale zerfällt; jene enthält nur keinen Widerspruch gegen die Denkgesetze, diese auch keinen gegen die Naturgesetze. So ist ein Centaur logisch möglich, aber real unmöglich. L. lässt unbestimmt, welche Möglichkeit er meint. Aber selbst wenn er die reale meint, lassen sich immer noch Combinationen aufstellen, welche zwar möglich, aber nicht wirklich sind, wie z. B. alle Vorgänge in den Romanen und Dichtungen, welche nicht absichtlich in das Gebiet des Fabelhaften sich ausdehnen. Es ist deshalb auffallend, dass L. selbst den Begriff des **Wahren** nur auf die Möglichkeit seines Inhaltes beschränkt, während dieser Begriff

doch nur für Gegenstände anwendbar ist, die **wirklich** sind.

40. Erfordernisse. S. 23. Unter diesem Worte (*requisita*) ist dasselbe gemeint, was man mit Merkmalen bezeichnet; es sind die Bestimmungen, welche erforderlich sind, um den Begriff vollständig zu bilden. — Was L. hier von den Eigenschaften Gottes, als des letzten Grundes der Dinge sagt, erinnert noch sehr an die Lehre von Malebranche, wonach wir alles in Gott schauen. Auch Spinoza fasst alle endlichden Dinge als *modi* (Zustände) der einen Substanz oder Gottes.

41. Wahrheit, Beweis. S. 24. Zu a. Der hier besprochene Grundsatz war von Descartes als Kriterium der Wahrheit aufgestellt worden. Was L. hier dagegen sagt, ist richtig; wenn er aber die Abhülfe in seinen Definitionen von: klar und deutlich zu finden meint, so ist dies ein Irrthum; denn man kann eine Vorstellung sehr bestimmt von einer anderen unterscheiden und in ihre Merkmale auflösen und hat damit doch nicht den mindesten Anhalt für deren Wahrheit, wie z. B. die Vorstellungen des Centauren, des Teufels, der gebräuchlichen Witterungsregeln u. s. w. ergeben.

Zu b. Die Logik giebt ebenfalls nur die formale Wahrheit; die materiale ihrer Conclusionen hängt von der Wahrheit der Prämissen ab; deshalb führt diese Verweisung auf die Logik nicht viel weiter; sie lässt nur leichter durch die Innehaltung ihrer Formen die schwachen Puncte einer Deduction erkennen.

Im Ganzen erhellt, dass das, was L. hier über den Begriff der Wahrheit sagt, höchst dürftig und ungenügend ist.

42. In Gott schauen. S. 25. Die Hypothese, dass wir Alles in Gott schauen, ist vorzüglich von Malebranche in seiner *Recherche de la vérité* entwickelt worden; die mystische Richtung des Verfassers lässt indess diesen Satz schwankend und bietet ihn nicht so bestimmt, um hier näher darauf eingehen zu können. Wenn L. meint, wir hätten auch eigne Vorstellungen, so ist dies auch von Malebranche nicht bestritten worden; das: In Gott schauen soll nach Malebranche nicht unsere eigne Thätigkeit auf-

heben, sondern will nur sagen, dass in Gott der Sitz aller Wahrheit ist, und dass deshalb alle unsere Gedanken, so weit sie wahr sind, nur in Gott ihren Sitz und ihre Grundlage haben, so wie alles Sinnliche umgekehrt von uns nur in der Natur geschaut wird.

Die Schlussworte zu a) beziehen sich auf die nach L. unserer Seele angeborenen Ideen, welche in dem Kindesalter noch nicht mit vollem Bewusstsein bestehen, sondern erst durch Denken und Ueberlegen aus der blossen Anlage zur bestimmten Gestaltung so herausgearbeitet werden müssen, wie der Bildhauer aus dem Marmorblock eine Bildsäule ausarbeitet.

Zu b. Dies hängt damit zusammen, dass nach L. in Gottes Verstande von Ewigkeit her alle Formen (εἴδη) der Dinge in der Weise der Möglichkeit bestanden haben, also ihrem Inhalte nach völlig bestimmt, und nur des Daseins so lange entbehrend, bis Gott beschloss, eine von den vielen möglichen Welten, nämlich die beste, zu erschaffen und in's Dasein überzuführen. Man sehe die Erläuterungen 41. 48. 50. 53. zur *Theodicee.* (B. 80. d. ph. Bibl.)

43. Die Farben. S. 25. Hierüber ist das Wesentlichste schon bei Erl. 36 gesagt worden. Was die sogenannten Misch- oder Uebergangsfarben anlangt, welche L. auch in der *Theodicee* II § 356 bespricht, so sind sie in der Natur innerhalb des Spectrums nicht vorhanden, sondern grün, orange, violett haben jedes ebenso eine bestimmte Schnelligkeit der Aetherschwingungen, wie die Farben, welche wir für einfach halten. Nach neueren Ansichten sollen die letzten Nervenenden im Auge allerdings nur für drei bestimmte Farben empfänglich sein, und alle anderen Farben sollen erst durch Mischung dieser einfachen Eindrücke entstehen. Ob indess diese Mischung auch körperlich erfolgt, oder erst in dem Wahrnehmen der Seele, ist noch nicht bestimmt worden. Manche Farben, wie orange, violett scheinen eine solche, erst innerhalb des Wahrnehmens vorgehende Mischung anzudeuten, weil auch der Ungeübte sie leicht als die Mischung zweier einfachen Farben nimmt. Dies gilt indess nicht von allen Mischfarben; so z. B. schon nicht von grün, noch weniger vom weiss. Sind nun die ein-

fachen Farben nicht als solche in dem Vorstellen der gemischten enthalten, so gilt auch hier gegen L. das in Erl. 36 Gesagte.

Schliesslich ergiebt sich diese Abhandlung als eine, selbst für die damalige Zeit ungenügende und abgerissene, was um so mehr überrascht, als L. damals schon 38 Jahre alt war. Weder die grosse Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, nach deren Unterschieden als Seelenzuständen, noch die verschiedenen Richtungen des Denkens sind erwähnt, geschweige untersucht worden. Selbst die Untersuchung des Begriffes der Wahrheit kann sich mit den Untersuchungen des Descartes und Spinoza nicht messen. L. bietet darüber nur vereinzelte Gedanken, wie sie ihm damals gerade aufstiessen, ohne auf die Materie irgendwie erschöpfend einzugehen. Es ist dies ein characteristischer Zug seines Geistes, aus dem sich auch erklärt, dass er nie zur Abfassung eines vollständigen Systems seiner Philosophie gekommen ist. Selbst seine *Nouveaux Essays*, die voluminöse Gegenschrift gegen Locke, lehnt sich nur an Locke an, und bietet deshalb nur Stückwerk. Nur in der *Theodicee* hat L. sich Gewalt angethan und deren Thema erschöpfend behandelt; aber auch da bleibt der Gesichtskreis beschränkt, während Vieles zweimal und öfter gesagt wird. Einzelnes, was hier gerügt worden ist, hat L. in den Bemerkungen zu Locke's Versuch über den menschlichen Verstand nachgeholt, welche unter No. XIV, Bd. 81 geliefert worden sind und hier unter gleicher Nummer zur Erläuterung kommen werden.

Erläuterungen zu No. III.

(*Auszug aus einem Briefe von Leibniz an Herrn Bayle.*)

44. Titel. S. 26. Dieser Brief ist 1687 in französischer Sprache an Bayle gerichtet worden und von diesem in der zu Amsterdam von Bayle herausgegebenen Zeitschrift: *Nouvelles de la republique des lettres* im Juli 1687 veröffentlicht worden. Wegen Bayle sehe man Erl. 1 [k]) zur *Theodicee*, (Bd. 80. S. 12). Bayle gehörte zu den geistreichsten Gegnern der Philosophie des L.; allein dies hielt L. nicht ab, mit ihm einen steten Briefwechsel über philosophische Fragen zu unterhalten und diese Briefe, so wie die Controversen, welche L. in der *Theodicee* und sonst mit ihm verhandelt, gehören zu den wichtigsten Quellen für die Leibniz'sche Philosophie. Bayle lebte damals in Holland, um den Verfolgungen der Jesuiten in Frankreich wegen seines Rücktrittes zur Kirche der Reformirten zu entgehen.

45. Malebranche. S. 26. Ueber Malebranche sehe man die Erl. 1. [w]) zur *Theodicee*. Sein Hauptwerk hatte den Titel: *La Recherche de la Vérité* und erschien zuerst 1675 in Paris, also 12 Jahre vor diesem Briefe. Dieses Werk entwickelte in weiterer Ausführung den von Geulinx kurz vorher begründeten Occasionalismus, mit welchem sich L. in seiner *Theodicee* viel beschäftigt. Trotzdem, dass L. mit seiner vorherbestimmten Harmonie dem Occasionalismus entgegentritt, ist er doch offenbar durch letzteren auf den Gedanken seiner Harmonie geführt worden, da diese von dem Occasionalismus lange nicht so verschieden ist, als L. selbst behauptet. Beide

Systeme leugnen allen natürlichen Einfluss zwischen Seele und Körper; beide nehmen die Wunderkraft Gottes zur Erklärung des anscheinenden Einflusses zwischen denselben an, und der ganze Unterschied beider Systeme liegt nur darin, dass bei dem Occasionalismus Gott in jedem einzelnen Falle die Uebereinstimmung zwischen Wollen und den entsprechenden Bewegungen des Körpers, so wie zwischen den Erregungen der Sinnesorgane und den Vorstellungen herbeiführt, während in der vorherbestimmten Harmonie Gott diese Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper gleich bei Erschaffung der Welt ein für allemal und für alle Folgezeit eingerichtet hat. Wenn letzteres auch nur ein Wunder enthält, worauf L. so grossen Werth legt, so ist es doch dem Inhalte nach ebenso umfassend, wie die vielen Wunder des Occasionalismus und dabei noch viel unnatürlicher, und viel weniger, wie dieser, mit der menschlichen Freiheit vereinbar.

Hier behandelt L. indess nur eine physikalische Frage.

46. Das Gesetz. S. 27. Man vergleiche mit dieser Stelle *Theodicee* II, § 348. Wenn L. dieses Gesetz aus dem Unendlichen (*l'infini*) ableitet, so ist darunter wohl die Unendlichkeit der stetigen Grössen in so fern zu verstehen, als deren Theilbarkeit unendlich ist: denn nur diese unendliche Theilbarkeit des Stetigen macht es möglich, dass zwei an sich entgegengesetzte Dinge, oder Zustände, wie z. B. die Ellipse in die Parabel, oder die Bewegung in die Ruhe, oder das absolut Harte in das absolut Weiche unmerklich oder stetig übergehen können, und damit die Gesetze und Formeln, welche für das Eine gelten, auch für das Zweite unter der entsprechenden Modification derselben benutzt werden können. Dieses auf der Stetigkeit beruhende Hülfsmittel liegt auch der Infinitesimalrechnung zu Grunde, deren Entdecker bekanntlich Leibniz gewesen ist. 1676 hatte L., vielleicht angeregt durch ähnliche Gedanken Newtons, diese neue Methode mit unendlich kleinen Differenzen zu rechnen, entdeckt; aber erst 1684 veröffentlichte er seine Erfindung in den *Actis Eruditorum*, während Newton, unabhängig von Leibniz, seine damit übereinstimmende Fluxions-

rechnung schon 1665 und 1666 aufgefunden hatte. Es entspann sich zwischen beiden Männern und deren Freunden ein mit vieler Heftigkeit geführter Streit über die Frage, wer als der erste Erfinder anzusehen sei, während man jetzt einig ist, dass von beiden Männern ein jeder selbstständig die Entdeckung gemacht hat, welche als die Rechnung des Unendlichen sich seitdem zur höchsten Bedeutung für die Mathematik und Naturwissenschaft erhoben hat. Wahrscheinlich ist L. erst in Folge dieser seiner Entdeckung zur Aufsuchung des allgemeineren Gesetzes veranlasst worden, welches er hier näher entwickelt. Später gab er diesem Gesetz noch einen allgemeineren Ausdruck dahin, dass eine stetige Stufenordnung unter den Substanzen oder Monaden bestehe, wonach unendlich viele Grade nicht blos zwischen Bewegung und Ruhe, zwischen Güte und Weisheit u. s. w., sondern auch zwischen Gott und dem Nichts bestehen sollen. Es sind dies Ausschreitungen und Hypothesen, zu welchen L. durch seinen philosophischen Idealismus sich nur zu leicht verführen liess. Schon in diesem Briefe wird dem Gesetze eine zu grosse und zu ausgedehnte Wichtigkeit beigelegt. Uebrigens sind beide Fassungen, welche L. hier dem Gesetze giebt, noch unklar; es handelt sich nicht um die Unterschiede, oder um die Folgen, vielmehr ist der stetige Uebergang aus dem einen Zustand in den anderen nur der Grund, weshalb das Gesetz, was für das Eine gilt, auch für das Andere unter Berücksichtigung des kleinsten Unterschiedes Geltung hat. Das nächste Beispiel, an welchem L. auch die Entdeckung der Differenzialrechnung gemacht hat, ist der Uebergang der Secante in die Tangente bei krummen Linien. Die Secante schneidet die krumme Linie und sie kann leicht beliebig gezogen werden, auch können die zu ihren Durchschnittspuncten gehörenden Abscissen und Ordinaten aus der Formel für die Curve leicht berechnet werden. Dieser Fall ist indess wenig praktisch, wohl aber der andere, für einen bestimmten Punct der Curve die Tangente zu finden. Nun erhellt, dass die Secante immer so verschoben werden kann, dass ihre beiden Schnittpuncte sich stetig einander nähern und zuletzt in einen Punct zusammenfallen. Dann ist aus der Secante die gesuchte Tangente und aus der Sub-

secante die Subtangente geworden und man ist, wenn man die Länge der Subtangente kennt, nunmehr im Stande die Tangente für den zu einem Puncte gewordenen Schnittpunct der ehemaligen Secante zu ziehen. Nun ist aber das Verhältniss der Subsecante zu ihrer Secante leicht aus der Curvenformel zu berechnen und es kommt nur darauf an, diesen Ausdruck für die Subsecante in den für die Subtangente umzugestalten. Diese Aufgabe ist es nun, welche durch die Differenzialrechnung gelöst wird, indem dabei wesentliche Glieder jener Formel eliminirt und dadurch diese zu einer allerdings ganz anders lautenden Formel für die Subtangente umgewandelt wird. Diese Umgestaltung der Formel, wie sie für endliche Grössen gilt, in eine, welche für die unendlich kleine Differenz von dem anderen Falle gilt, ist nun hierbei die Hauptsache und gerade dieser Punct ist in dem Gesetz, wie es L. hier bietet, nicht ausgedrückt. Der Uebergang von einem Fall zu dem anderen ist aber nur dadurch möglich, dass man den Unterschied zwischen beiden auf einen unendlich kleinen herabbringt; dies kann aber nicht dadurch geschehen, dass man die Formel für den ersten Fall ohne weiteres auch für den zweiten Fall gelten lässt, sondern nur dadurch, dass einzelne Glieder der Formel für den ersten Fall eliminirt oder modificirt werden, wie die Differenzialrechnung dies näher durch ihre Regeln verlangt, von denen die wichtigste darin besteht, dass die unendlich kleinen in die Formel des ersten Falles eingeführten Grössen bei dem Schlussresultat weggelassen werden, so weit sie zu endlichen Grössen nur addirt oder subtrahirt werden sollen und blos berücksichtigt werden, so weit sie ein Verhältniss zu jenen bezeichnen.

47. Ellipse. S. 27. Auch hier lässt L. unerwähnt, dass die Lehrsätze für die Ellipse erst dann auf die Parabel Anwendung finden, wenn mittelst der Differenzialrechnung die Formeln der ersteren auf die der letzteren zurückgeführt worden sind. Dies hat indess, weil es sich hier um eine unendlich grosse Linie (die Achse der Ellipse) handelt, seine besonderen Schwierigkeiten, und der Vortheil, welcher anscheinend aus diesem Ge-

setze des L. für die Parabel erlangt werden könnte, verlangt viel schwierigere Rechnungen, als die unmittelbare Ableitung der die Parabel betreffenden Lehrsätze aus deren eigner Grundformel.

48 a. **Bewegung, Ruhe. S. 28.** Auch die Anwendung des Leibniz'schen Gesetzes auf die hier erwähnten Fälle erfordert aus den zu Erl. 45. und 46. angegebenen Gründen, eine Umwandelung der Formeln mittelst der Differenzialrechnung, welche in vielen Fällen nicht einmal ausführbar sein dürfte.

48 b. **Zwei zurückprallende Körper. S. 29.** Die Gesetze, welche L. hier bespricht, befinden sich in Descartes Principien, Th. II, § 46. 47. Es ist sehr fraglich, ob L. hier mit seiner Ansicht recht hat. Nach ihm soll auch der grössere Körper B zurückprallen, nur in geringerem Maasse, als bei der Gleichheit beider Körper. Daraus folgte, dass B, selbst wenn es viele tausendmal grösser, als C wäre, dennoch immer zurückprallen müsste und erst ein unendlich grosser Körper B würde in dem Puncte des Zusammenstosses in Ruhe bleiben; der Fall aber, dass B sich in seiner ersten Richtung nach dem Zusammenstosse fortbewegte, würde nie eintreten. Dies widerspricht offenbar der Erfahrung und daraus erhellt, dass dieses Gesetz des L. nicht die allgemeine Anwendung gestattet, welche L. ihm beilegt. Auch andere Fälle aus der Erfahrung lehren dies. Die Aggregatzustände der Körper werden bekanntlich durch Veränderungen in ihrer Temperatur herbeigeführt. Wasser geht bei 80 Grad Réaumur plötzlich in Dampf und bei 0 Grad plötzlich in Eis über. Nach L.'s Gesetz dürfte dies nicht statt finden, sondern, da die Wärme in stetig unmerklich kleinen Graden zu- und abnehmen kann, so müssten auch die Aggregatzustände des Wassers einander ähnlich bleiben. Ebensowenig passt dies Gesetz für den Uebergang vom Leben zum Tode, für den Uebergang vom Wachen zum Schlafen; beide Uebergänge erfolgen stetig und doch ist das dabei Resultirende (*ce qui en resulte*) ein plötzlich eintretender scharfer Gegensatz. Ueberhaupt erhellt aus dem zu Erl. 46. Gesagten, dass das Gesetz für den einen Fall bei dem

Uebergang zu dem zweiten Fall mittelst des unendlichkleinen Unterschiedes eine wesentliche Modification erleidet, welche nur durch die Infinitesimalrechnung festgestellt werden kann. Damit sinkt das Gebiet, wo dieses Gesetz des L. Anwendbarkeit hat, auf die Fälle herab, wo das Gesetz des ersten Falles durch eine mathematische Formel ausgedrückt werden kann und es besitzt somit lange nicht die Allgemeingültigkeit, welche L. ihm beilegt.

49. Gottes Weisheit. S. 30. Es sind dies halb mystische und überschwängliche Ausdrücke, die an Malebranche erinnern; sie werden indess durch spätere Schriften von L., namentlich durch die *Theodicee* deutlicher. Man sehe *Theodicee*, Abhandl. II, § 345. 347. Danach sind die Formen der Dinge von Ewigkeit her in Gottes Verstande enthalten gewesen; Gott hat an diesen Formen bei der Schöpfung der Welt nichts ändern können; es blieb ihm blos die Wahl unter den vielen möglichen Welten, zu denen diese Formen combinirt werden konnten, und er wählte die beste und konnte nicht anders, als die beste daraus wählen. In so fern sind die in unserer Welt geltenden Naturgesetze von Gott in ihrem Wesen nicht erst ausgedacht; er hatte vielmehr nur die Wahl unter deren verschiedenen Combinationen zu Welten, und nur in so fern ist Gott der letzte Grund derselben, und sein Wille d. h. seine Auswahl und seine schöpferische Kraft der Grund für das wirkliche Dasein dieser Gesetze. Man sehe *Theodicee* II, § 351.

50. Corpuscularphilosophie. S. 31. Diese hier entwickelten Ansichten haben ihren letzten Grund in dem festen religiösen Glauben des L. an den orthodoxen Inhalt der christlichen Lehre. In Folge dessen hält L. auch den Beweis für das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheit für ausführbar und so vermochte er vermittelst dieser sogenannten natürlichen Religion, welche schon von Thomas von Aquino begründet worden war, seine Philosophie mit dem christlichen Glauben zu vereinigen und die Lücken in ersterer durch die Dogmen des Glaubens auszufüllen. Die Frage, ob in der Welt neben den wir-

kenden Ursachen auch Zweckursachen bestehen, und wie jene sich zu diesen verhalten, ist noch heute eine strittige und sie wird es so lange bleiben, als neben der Wissenschaft auch ein Glaube an einen allmächtigen und allweisen Gott und Schöpfer der Welt bestehen bleiben wird, mag dabei die Immanenz oder die Transscendenz dieses Gottes angenommen werden.

Erläuterungen zu No. IV.

(*Auszug aus einem Briefe von Leibniz an Arnauld.*)

51. Titel. S. 32. Erdmann hat in seiner Ausgabe den ganzen Brief aufgenommen, allein die Einleitung berichtet nur von diplomatischen Angelegenheiten und ist deshalb in der Uebersetzung weggelassen worden. Arnauld war einer der bedeutendsten Mathematiker damaliger Zeit in Frankreich. L. verkehrte in Paris von 1672—76 persönlich viel mit ihm und Arnauld übte auf L., insbesondere für dessen Ausbildung in der höheren Mathematik den grössten Einfluss. Der Brief hier ist französisch abgefasst und 1690 aus Venedig geschrieben, wo sich L. damals aufhielt, um Urkunden für die Genealogie des Hannöverschen Fürstenhauses zu ermitteln. Der Brief ist zuerst in der *Continuation des memoires etc.* Paris 1729 veröffentlicht worden, und in so fern interessant, als er einen Abriss der ganzen Philosophie des L. enthält und die Monadenlehre hier das erstemal in ihren wesentlichsten Sätzen ausgesprochen wird; indess erhellt aus dem Briefe des Herrn Foucher (No. X), dass L. schon um 1685 über diese Lehre an Foucher geschrieben hat, welcher Brief jedoch nicht veröffentlicht worden ist. Nur die Aesthetik wird hier nicht erwähnt, wie ja auch sonst Leibniz sich nirgends über diese ausspricht, obgleich dies Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 618. und ff.) nicht abgehalten hat, Leibniz auch als Aesthetiker darzustellen. Vielmehr erhellt aus vielen einzelnen Stellen, namentlich in der *Theodicee* Bd. II, § 359., dass L. das Schöne nur als Regelmässigkeit nimmt und dass ihm alle tiefere wissenschaftliche Einsicht in das

Wesen und die mannigfache Gestaltung des Schönen abgeht, ein Mangel, der bekanntlich die ganze neuere Philosophie bis zu Baumgarten trifft. Bei dieser Natur des Briefes kann wegen Erläuterung der darin enthaltenen Sätze nur auf die später folgenden Schriften des L. verwiesen werden, namentlich auf No. IX. und auf die Monadologie, wo er sich ausführlicher ausspricht. Es wird deshalb hier genügen, einige dunkle Stellen des Briefes zu erläutern.

52. Text des Briefes. S. 33. Zu a. Unter Körper versteht L. hier nur den organischen Körper, in welchem sich eine Seele befindet.

Zu b. Dieser Ausdruck kommt bei L. oft vor, ohne dass er denselben selbst in seinen ausführlicheren Schriften erläutert. Am deutlichsten ist noch die Stelle in der *Theodicee* II, § 257, wo L. sagt, dass die perspectivischen Ansichten von Kreisabschnitten je nach der Stellung des Beschauers, bald als eine Ellipse, bald als eine Parabel, bald als eine Hyperbel, ja selbst als eine gerade Linie sich darstellen. Er fährt dann dort fort: „Man muss also „anerkennen, dass jede Seele sich das Universum nach „ihrem Standpuncte vorstelle, und zwar durch eine ihr „eigenthümliche Beziehung (*rapport*), wobei immer eine „vollkommene Uebereinstimmung besteht.“ Nun sind diese verschiedenen Gesichtspuncte zwar für das menschliche Auge verständlich, allein schwer für die Seele, wie sie L. auffasst, wonach sie, als Monade, keine Fenster hat und sich nur innerhalb ihrer inneren Vorstellungen so bewegt, wie Gott diese Vorstellungen bei Erschaffung der Welt in sie gelegt hat. Wie kann da eine verschieden örtliche Stellung der Seele eine Verschiedenheit der Auffassung ihrer Umgebung herbeiführen? Und wie kann überhaupt die Verschiedenheit der Orte im Raume hier eine verschiedene Wirkung äussern, da der Raum (*l'espace*) nach L. nur ein idealer Gegenstand ist, d. h. nicht wirklich besteht, sondern nur in der Seele als eine Ordnung der Dinge vorgestellt wird? Für dieses Bedenken findet sich bei L. nirgends eine Erklärung.

Zu c. Auch dieser Satz ist schwer mit der, seit Erschaffung der Welt vorherbestimmten Reihenfolge der

Vorstellungen in jeder einzelnen Seelenmonade zu vereinigen. Wenn auch nach L. ein Streben von einer Vorstellung zur nächsten besteht, in welchem Streben der Wille enthalten sein soll, so ist doch in dieser Reihenfolge durch ein Bestreben der Seele und eine Auswahl unter mehreren Wegen nichts zu ändern, denn die nächste Vorstellung und somit auch die damit zusammenhängende Bewegung des Körpers ist ein für allemal bestimmt, und wenn L. trotzdem noch eine Freiheit des Willens annimmt, so ist dies nur durch eine Entstellung des Begriffes der Freiheit möglich, wie in den Erl. zur *Theodicee* No. 4. 50. 56. u. 58. wiederholt nachgewiesen und auch von seinen Gegnern schon zu seiner Zeit geltend gemacht worden ist.

Zu d. Die Schwäche dieser in die Ethik einschlagenden Aussprüche wird jeder Leser leicht erkennen. Sie übersteigen nicht den Werth einer Nachmittagspredigt. Ueberhaupt hat L. für die Ethik durchaus keine philosophische Begründung versucht. Nach ihm ist die Moral, wie sie nach den Sitten seiner Zeit und der christlichen Lehre bestand, etwas Absolutes, Unveränderliches, was nicht blos für die Menschen gilt, sondern auch Gott verbindet. Gottes Weisheit besteht nur in der Innehaltung dieser Moralregeln. Die Bedenken gegen eine solche Auffassung sind in Bd. XI. S. 191. ausführlich entwickelt worden; L. verkennt gänzlich die stete, wenn auch leise Bewegung, welche in dem Inhalte der Moral sich in jedem Jahrhundert vollzieht; er übersieht den Gegensatz dieses Inhaltes bei verschiedenen Völkern und er bemerkt nicht, dass die Auflösung der Moral in verschiedene Tugenden das einzelne Handeln völlig unbestimmt lässt, weil jede Tugend in sich selbst keine Grenze für ihre Gebote enthält, diese Grenzen vielmehr nur durch andere Tugenden ihr gezogen werden und diese gegenseitige Abgrenzung der Tugenden somit nicht mehr aus der Moral, sondern aus den Lustgefühlen der jedesmaligen Zeit abgeleitet wird. Schon Plato und Aristoteles waren in gleichem Irrthume befangen; die Stoiker suchten zwar in den *primis naturae* einen Anhalt, aber trafen doch den entscheidenden Punct nicht und wer von den Späteren einen festen Inhalt für die Moral suchte, wie z. B. Spinoza, der verleugnete den

Begriff des sittlichen Motivs und wer dagegen diesen, wie Kant, festhielt, der verlor wieder den Inhalt. Man darf also in diesem Puncte nicht zu streng über L. urtheilen.

Zu e. Unter „bezüglich-wirkender Kraft“ (*une force respective*) ist wohl eine Kraft zu verstehen, welche die gerade Richtung nicht einhält, weil eine Nebenkraft, oder auch eine Flüssigkeit sie davon abbringt, wie L. dies hier noch behauptet. — Unter „ewig dauernde Bewegung“ ist das *perpetuum mobile* zu verstehen, um was man sich damals noch viel bemühte.

Zu f. L. erkennt die von Newton aufgestellte Gravitatión nicht an, dessen *Principia mathematica* der Naturphilosophie 1687, also drei Jahre vor diesem Briefe, in London erschienen waren. Ob die hier von L. erwähnte physikalische Abhandlung erst nach 1687, oder früher erschienen, erhellt nicht; anscheinend wohl früher, da L. Newton nicht erwähnt. L. sucht das, was die Gravitation nach Newton bewirkt, durch die Bewegung einer Flüssigkeit, oder vielmehr einer Gas-Atmosphäre zu ersetzen, in welcher die Planeten ihre Bewegung vollziehen. Das Nähere hat hier kein Interesse. L. stimmt im Uebrigen mit Keppler's drei Gesetzen, und namentlich das dritte Gesetz wird das verständlich machen, was L. sehr dunkel ausdrückt. Unter „paracentrische Bewegung“ ist die zu verstehen, wo die Sonne nicht den Mittelpunct der Laufbahn des Planeten einnimmt. Den sonderbaren Ausdruck „harmonisch“ erklärt L. selbst.

Zu g. Damit ist die von L. 1676 erfundene Differenzialrechnung gemeint. Diese Stelle bestätigt, dass L. die Erfindung zunächst bei Aufsuchung einer leichteren Bestimmung der Tangenten gemacht hat, wie in Erl. 46 angedeutet worden ist.

Zu h. Damit meint L. wahrscheinlich eine weitere Ausbildung der von Descartes erfundenen analytischen Behandlung der Geometrie.

Erläuterungen zu No. V.

(*Die wahre Methode in der Philosophie und Theologie.*)

53. Titel. S. 36. Erdmann hat bei seiner Sammlung der philosophischen Schriften des L. das Manuscript dieser Abhandlung unter den Leibniz'schen Schriften gefunden, welche in der Königl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrt werden. Sie war bisher noch nicht veröffentlicht worden; auch schwankt Erdmann über die Zeit ihrer Abfassung, vermuthet indess, dass sie um das Jahr 1690 von L. verfasst worden sei. Der Titel rührt von Erdmann her und dürfte dem Inhalte der Schrift nicht ganz entsprechen. Nach diesem Inhalte könnte die Abfassung der Schrift in eine etwas frühere Periode gesetzt werden; etwa in den Anfang der 1680er Jahre, wo L. sich der Philosophie wieder mehr zuwendete. Die Monadenlehre erscheint darin noch nicht so ausgebildet, als in dem Briefe von 1690 an Arnauld (No. IV.), auch sind die Gedanken, welche L. später in der *Theodicee* ausgeführt hat, hier erst angedeutet. So meint L. hier, dass das Mysterium der Eucharistie noch philosophisch zu rechtfertigen sei, während er in der *Theodicee* dies dahin gestellt sein lässt. Da die Schrift lateinisch abgefasst ist, so war sie wahrscheinlich für die *Acta Eruditorum* in Leipzig bestimmt. Vielleicht sind später bei L. Bedenken gegen einzelne Theile des Inhaltes aufgestiegen und haben ihn so von der Veröffentlichung zurückgehalten.

54. Erste Philosophie. S. 36. Zu a. Unter: erste Philosophie ist die Metaphysik zu verstehen.

Zu b. Ziemlich dieselben Gedanken wiederholt L. in seiner späteren *Theodicee* II, § 367.

Zu c. L. deutet damit den durch die ganze Zeit der Scholastiker herrschenden Streit an, ob die Universalien, oder Begriffe der Dinge etwas Wirkliches bezeichnen, oder ob sie nur Gedankenbildungen innerhalb des Verstandes seien. Die Scholastiker trennten sich danach in Realisten und Nominalisten. Unter den modalen Unterschieden ist der Streit gemeint, ob diese *modi* substantieller, oder nur accidenteller Natur seien.

Zu d. L. polemisirt sehr gern gegen Descartes, namentlich gegen dessen Definition vom Körper, welcher nach Descartes blos in der räumlichen Ausdehnung bestehen sollte. Ebenso gegen einzelne seiner Gesetze über die Bewegung. Ein Beispiel dazu ist bereits früher (Erl. 48 [b]) vorgekommen. Indess geht L. auf den Beweis des Descartes für seine Definition, wonach die Härte oder Undurchdringlichkeit des Stoffes nur ein Accidenz, wie die Farbe sein soll, und daher nicht zur Substanz desselben gehöre, nirgends ein. Es würde sich dann herausgestellt haben, dass der Substanzbegriff eine blosse Beziehungsform ist, da sein ganzer Inhalt sich in Eigenschaften auflöst (Bd. I, 47.), während L. gerade den Substanzbegriff als Grundlage für alles Wirkliche festhält.

Zu e. Descartes zog sich auf die Ansicht der reformirten Kirche zurück, wonach die Hostie oder das Brod beim Abendmahl nur die Gegenwart des Leibes Christi bedeutet. L. hielt streng an der orthodoxen Lehre fest, obgleich er später in der *Theodicee* anerkannte, dass philosophisch das Mysterium nicht wohl zu begreifen sei. Man sehe *Theodicee* Erl. 32. 34. Die Frage nach dem wahren Begriff des Körpers wurde zu L.'s Zeit wesentlich dadurch erschwert, dass man damit das Mysterium von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nicht in Zweifel stellen durfte. L. konnte jedoch in Folge seiner Auflösung des Körpers in eine Mehrheit unräumlicher Monaden das gleichzeitige Dasein mehrerer Körper in demselben Raume zulassen.

Zu f. Dies ist sophistisch; da der Begriff (Widerstand) positiv ist und nur dessen Bezeichnung negativ

gefasst ist. Auch die Unsterblichkeit, die Unendlichkeit, das Unbedingte (absolute) sind sprachlich Negationen, während die damit bezeichneten Begriffe für positive und reale gelten.

Zu g. Vielleicht ist L. in Bezug auf diese Sätze später bedenklich geworden und hat deshalb den Aufsatz nicht veröffentlicht. Die *ἀντιτυπια* bezeichnet die Härte oder den Widerstand, welchen der Stoff an seinem Orte jedem auf ihn eindringenden Gegenstande entgegenstellt, also die Undurchdringlichkeit; die *πολυτυπια* bezeichnet den Fall, dass ein Körper an mehreren Orten zugleich sein kann und so an mehreren Orten diesen Widerstand gleichzeitig leistet, wie dies von dem Leibe Jesu Christi nach der Kirchenlehre der Protestanten angenommen wird, da dieser Leib in jeder beim Abendmahl vertheilten Hostie enthalten sein solle. Der *μετουσιαςμος* bezeichnet umgekehrt das gleichzeitige Sein zweier Körper an ein und demselben Ort, so des Brodes und zugleich des Leibes Christi im Brode beim Abendmahl.

Zu h. Das Princip der Monade tritt hier schon auf, allein das Thätige (*agens*) wird noch als ein Ausgedehntes (*extensum*) bezeichnet, während L. später die Monade für unräumlich und den Raum überhaupt nur für eine blosse Vorstellung erklärte. Dies zeigt, dass die Abfassung dieses Aufsatzes noch in eine erheblich frühere Zeit, als 1690, fällt, in welchem Jahre L. in dem Briefe an Arnauld (No. V) die Monade schon bestimmt für unräumlich erklärt.

Zu i. Es sind dies spitzfindige theologische Unterscheidungen, um das Mysterium beim Abendmahle begreiflich zu machen. Die *Consubstantia* bezeichnet das Zugleich-Sein zweier Substanzen in demselben Ort, wie der *μετουσιασμος*; die *Transsubstantiatio* nimmt an, dass die eine Substanz in die andere verwandelt werde, so das Brod in den Leib Christi bei dem Genuss des Abendmahles.

Zu k. Auch hier verlangt L. von der Philosophie eine viel strengere Uebereinstimmung mit der Lehre vom Abendmahl, als in der *Theodicee.* Für den Frieden in der Kirche war eine solche Uebereinstimmung deshalb wichtig, weil die Trennung der Reformirten von den

Protestanten sich hauptsächlich durch den Streit über die Transsubstantiation beim Abendmahle vollzogen hatte.

Dieser Brief ist insbesondere deshalb für die Philosophie des L. von Interesse, weil er zeigt, wie die streng orthodoxe Gesinnung des L. ihn auch zu einer Unterordnung seiner Philosophie unter die christliche Glaubenslehre führte. Selbst die Physik des L. ist davon durchdrungen und der Aufbau seiner Philosophie wird ihm nur deshalb so leicht, weil er überall, wo er mit der Vernunft nicht weiter kann, an dem allweisen und allmächtigen Gott und Schöpfer der Welt die Hülfe besitzt, um die Schwierigkeiten durch Verweisung auf dessen Allmacht und Weisheit zu lösen. Diese Richtung, welche dann später in der *Theodicee* vollständig zur Entwickelung kam, wird schon hier in sehr prägnanter Weise geltend gemacht.

Erläuterungen zu No. VI.

(*Brief an den Herrn Kanonikus Foucher.*)

55. Titel. S. 44. Der Brief ist französisch im Jahre 1693 geschrieben und zuerst in dem *Journal des Savans* vom März 1693 veröffentlicht worden. Foucher war Kanonicus in Dijon und ein sehr gelehrter Herr, mit welchem L. in lebhaftem Briefwechsel über philosophische und physikalische Fragen stand.

56. Die Schrift selbst. S. 44. Zu a. Diese beiden Abhandlungen waren im März 1671 erschienen. L. stand damals in Diensten des Kurfürsten von Mainz. Auch sind sie von Dutens, Th. II, Thl. 2. S. 4—48. in seine Sammlung der Werke von L. aufgenommen. Erdmann hat sie weggelassen, da sie kein philosophisches Interesse bieten.

Zu b. Da L. bei Abfassung dieses Briefes mit seiner Monadenlehre schon ziemlich im Reinen war, so bezieht sich das wohl auf die unräumliche Natur derjenigen Monaden, aus deren Ansammlung der Körper entsteht und auf die vorherbestimmte Harmonie, wonach die Körpermonaden schon bei Erschaffung der Welt so eingerichtet worden sind, dass sie ohne Einfluss von Seiten der Seele, doch das ausführen, was die Seele verlangt.

Zu c. Unter „gehörige Form„ meint L. die Form eines Syllogismus, auf welche Form er zur Ermittelung der Schwächen einer Begründung grossen Werth legt. Unter den „Grenzen“ sind die Puncte der Zeit und der Linie gemeint; beide enthalten solche Puncte, aber sie sind

nicht aus solchen zusammengesetzt, da die Puncte keine Ausdehnung haben, folglich bei ihrer Annäherung entweder in eins fallen, oder ohnedem nur eine Reihe discreter Puncte bilden, welcher die Stetigkeit der Zeit und der Linie abgeht.

Zu d. Der Eleat Zeno hatte die Bewegung geleugnet und für seine Ansicht vier Beweise aufgestellt. Der eine heisst Achilles, indem behauptet wird, dass selbst dieser schnelllaufende Held eine Schildkröte nicht einholen könne, wenn sie einen Vorsprung habe. Zeno stützt sich dabei auf die endlose Theilbarkeit der Linie, aber übersieht, dass auch die Zeit dieselbe endlose Theilbarkeit besitzt und dass überhaupt die stetige Natur der Bewegung kein Fortrücken durch getrennte Theile oder Puncte enthält, sondern als fliessende den ebenfalls stetigen Raum durchschreitet, so dass die endlose Theilbarkeit des Raumes hier dem Einholen kein Hinderniss entgegenstellt.

Zu e. Die Theilbarkeit giebt für die Zeit und den Raum jede Philosophie zu; ob sie auch allgemein für die Körper gelte, ist schon bestrittener; dagegen ist eine wirkliche, in's Endlose gehende Theilung des Stoffes, wie sie L. hier behauptet, schwer zu fassen, da sie einen Widerspruch enthält, nämlich das Ende einer Endlosigkeit. Der moderne Realismus fasst deshalb die Unendlichkeit nur als eine Verneinung der Grenze, d. h. als eine Beziehungsform, welche kein Seiendes bezeichnet. Hegel, welcher auch eine positive Unendlichkeit behauptete, gab deshalb diesem Begriff einen anderen Inhalt, nämlich des Bei-sich-Bleiben in seinem Anders-Sein (Bd. I, 36.), womit er indess aus dem Widerspruch nicht herauskam. L. will dagegen eine wirkliche Theilung ohne Ende annehmen. Indess bedarf er deren gar nicht, da nach ihm die Monaden das allein Wirkliche in der Welt sind, diese Monaden aber keinen Raum einnehmen und der Raum selbst nach L. nur ein idealer Gegenstand ist, d. h. ein Gegenstand, der nur im Denken, aber nicht im Sein besteht.

Erläuterungen zu No. VII.

(*Ueber die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit.*)

57. Titel. S. 46. Dieser Aufsatz ist lateinisch abgefasst und bildet die Vorrede zu dem *Codex juris gentium diplomaticus*, welchen L. im Jahre 1693 herauszugeben begann. Da es sich hier nur um eine Sammlung alter völkerrechtlicher Verträge und anderer Urkunden für Deutschland und insbesondere für Hannover handelte, so hatte L. keinen Anlass, dieser Sammlung eine streng philosophische Abhandlung über die Grundbegriffe des Rechts vorausschicken und daher erklärt es sich, dass er hier sich begnügte, dieselben in der damals gebräuchlichen, mehr populären Weise darzulegen. Indess ist dabei immer festzuhalten, dass L. überhaupt mit dem ethischen Theile der Philosophie sich wenig beschäftigt hat. Ihm galt die christliche Moral, wie sie zu seiner Zeit aufgefasst wurde, als die absolute, welche unveränderlich ist, und für alle vernünftigen Wesen, mithin nicht blos für die Menschen, sondern auch für Gott verbindend ist. So schien ihm jede besondere, von der theologischen Lehre absehende philosophische Begründung der sittlichen Begriffe und Regeln überflüssig und daraus erklärt sich, dass L. in diesem Gebiete nie über die vulgären Vorstellungen hinausgegangen ist. Was L. davon hier anführt, ist theils der Ethik des Aristoteles, theils dem *Jus belli ac pacis* von Grotius entlehnt.

58. Die Abhandlung selbst. S. 46. Zu a. Diese Definitionen findet man noch heute in den neuesten Compendien des Römischen Rechtes, obgleich sie offenbare

Tautologien sind, denn das „moralische" ist nur ein anderes Wort für die dem Recht einwohnende eigenthümliche Macht und Nothwendigkeit.

Zu b. Auch diese Definition ist nur ein Wechsel in den Worten, denn nur die von der Vernunft geleitete Liebe soll das Gute sein; die Frage bleibt also immer: was schreibt die Vernunft den Menschen vor?

Zu c. Dasselbe gilt von dieser Definition der Gerechtigkeit; die Umwandlung in ein Befolgen dessen, was die Weisheit fordert, führt nicht weiter; die Weisheit befasst die Gerechtigkeit, aber ist keine Definition derselben.

Zu d. Die Liebe zu Anderen steht bekanntlich mit der Liebe zu sich selbst (Egoismus) im steten Widerspruch; die Weisheit soll hier die richtige Mitte zeigen, aber als Wissenschaft des Glückes wird man wieder in die Unbestimmtheit zurückgeworfen, da das Glück hier nur ein anderer Ausdruck für die Liebe ist. So zeigt sich, dass L. sich in leeren Phrasen bei diesen Grundbegriffen bewegt; ein Vorwurf, der aber beinahe alle seine juristischen Vorgänger und Nachfolger trifft. Selbst Kant's Princip: Handle nach einer Maxime, die zum allgemeinen Gesetze werden kann, ist ebenso unbestimmt, wie schon Hegel dargelegt hat. — Was die Liebe zu Gott anlangt, so ist sie eine unnatürliche Forderung, denn man kann nur eine Persönlichkeit lieben, die lebendig und einem gegenwärtig ist, aber nicht ein unfehlbares, unerreichbares, unbegreifliches Wesen, was nur von dem Denken nothdürftig erfasst werden kann. Was als solche Liebe in der Geschichte vorkommt, sind Triebe und Gefühle, die von der meist sinnlich erregten Phantasie auf ein Wesen übertragen werden, welches in menschlich-bildlicher Weise dabei vorgestellt wird; oder es wird das Gefühl der Andacht und der inbrünstigen Hingabe an Gott mit dem Gefühle der Liebe verwechselt.

Zu e. Die zwei ersten Arten des Rechts sind die bekannten, aus der Ethik des Aristoteles entnommenen, von der austauschenden Gerechtigkeit (*justitia commutativa*; δικαιοσυνη κατορθωτικη) und von der vertheilenden Gerechtigkeit (*justitia distributiva*; δικαιοσυνη διανεμητικη). Diese Begriffe bezeichnen indess die Grenzen zwischen

dem Recht und der Moral nur sehr mangelhaft. Die bekannten drei Sätze: *Neminem laede, suum cuique tribue, honeste vive,* sind ebenfalls zur scharfen Abgrenzung der ethischen Begriffe völlig ungeeignet, da in dem *laedere,* in dem *suum* und in dem *honeste* das schon als festgestellt vorausgesetzt wird, was man vermeintlich erst durch dieselben begrenzen will. Die dritte Art ist eine Zuthat der christlichen Philosophen.

Zu f. Geeignetheit (*aptitudo*) bezeichnet die Summe derjenigen Bestimmungen, auf welchen die moralische Verbindlichkeit des Anderen beruht, Jemand z. B. dankbar zu sein, oder Mitleid mit ihm zu haben. Macht (*facultas*) entsteht aus der *aptitudo,* wenn der Staat dem Betreffenden zusagt, den Verpflichteten zur Erfüllung seiner Pflicht anzuhalten.

Zu g. Auch dies ist nur sehr bedingt richtig. Schon innerhalb des Rechtes werden die Menschen nicht durchaus gleich behandelt; die Unmündigen, die Frauen, die Fremden, die Religionsunterschiede, die früher erlittenen Bestrafungen und viele andere Umstände führen auch schon im Rechte zu mannigfachen Unterschieden in den Berechtigungen der Einzelnen. Das Recht lässt nur die Unterschiede unbeachtet, welche keine rechtliche Bedeutung haben, und welche dies sind, hängt vielfach von der Culturstufe und den wirthschaftlichen Verhältnissen des betreffenden Volkes ab.

Zu h. Die oberste Stufe des Rechts bei L. fällt in der heutigen Moral mit der zweiten zusammen, welche bekanntlich auch die Pflichten gegen uns selbst und gegen Gott befasst. Merkwürdig ist, dass L. das sittliche Handeln immer auf Motive der Lust zurückführt; deshalb kann er Lohn und Strafe und die Unsterblichkeit nicht entbehren. In diesem Punkte hat erst Kant Klarheit geschafft und das sittliche Handeln von dem Handeln aus Motiven der Lust völlig gesondert.

Im Ganzen zeigt diese Abhandlung, wie sehr bei L. die philosophische Untersuchung im Gebiete der Ethik durch sein persönliches sittliches Gefühl und seine strenge Orthodoxie gehemmt war und ihn verleitete, sich bei den offenbarsten Trivialitäten zu beruhigen.

Erläuterungen zu No. VIII.

(*Ueber die Verbesserung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz.*)

59. Titel. S. 51. Dieser Aufsatz ist lateinisch abgefasst und für die *Acta Eruditorum* von L. bestimmt worden, wo er im Jahre 1694 veröffentlicht worden ist. Es ist die erste, für die deutschen Gelehrten bestimmte Schrift, in welcher er denselben von seiner neuen Monadenlehre Mittheilung macht, nachdem in Frankreich diese Lehre wahrscheinlich schon etwas früher durch den Brief an Arnauld (No. IV dieser Sammlung) bekannt geworden war. Es bleibt auffallend, dass L., statt solcher blossen Andeutungen, wie er hier bietet, nicht schon damals zu einer vollständigen Entwickelung und Darstellung dieses Systems geschritten ist. Erst ein Jahr später, 1695, veröffentlichte er in seinem *Système nouveau de la nature* dasselbe in etwas grösserer Vollständigkeit, allein offenbar mehr für Frankreich, als für Deutschland. Abgesehen von diesen Andeutungen seines neuen Systems ist dieser Aufsatz ohne besonderen Werth; denn die Klagen über die bisherige Behandlung der Philosophie bleiben sehr unbestimmt und sollen auch nur die Erwartung auf das spannen, was L. Neues bieten will.

60. Der Aufsatz selbst. S. 51. Zu a. Schon Aristoteles nennt die Philosophie, und insbesondere die Metaphysik, oder erste Philosophie, eine architectonische Wissenschaft, weil aus ihren Grundbegriffen alle anderen Wissenschaften ihre Elemente entnehmen und damit ihren Aufbau errichten. Dies gilt namentlich für die Anhänger der de-



ductiven Methode, wo das Besondere sich aus dem Allgemeinen entwickeln soll.

Zu b. Unter „academischen Zweifeln" versteht man die Skepsis der mittleren Academie, oder der platonischen Schule, welche in ihrer Entwickelung, namentlich durch Aenesidem sich der Skepsis des Pyrrho genähert hatte, und annahm, dass für den Menschen nicht das Wahre, sondern nur das Wahrscheinliche erreichbar sei.

Zu c. Mersenne war ein Zeitgenosse des Descartes, mit dem er viel verkehrte; er hat auch einen Theil von seinen Schriften herausgegeben. Welche Schrift des Descartes hier L. im Sinne hat, ist nicht genau zu ersehen.

Zu d. L. deutet hier an, dass er eine mehr oder weniger mathematische Methode auch für die Methaphysik für nöthig halte; indess hätte schon das Beispiel von Spinoza ihn davon abschrecken sollen und er selbst hat auch die mathematische Methode nie in seinen philosophischen Schriften benutzt. L. konnte dieser Ansicht allerdings beitreten, weil er mit Aristoteles annahm, dass durch den Syllogismus eine Erweiterung der Erkenntniss über die Prämissen hinaus, gewonnen werden könne, was doch nicht der Fall ist. Die Sicherheit der Mathematik beruht auf ganz anderen Mitteln, als dem blossen Syllogismus. Das Nähere ist im Vorwort des Band 41. der Philosoph. Bibliothek, zu Spinoza's Darstellung der Principien des Descartes und in Erl. 107 zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (Bd. III. 91) ausgeführt worden.

Zu e. Das Original lautet: *notionem virium seu virtutis*; was L. damit meint, erhellt deutlich aus dem Folgenden; allein das Wort: *virtus* bildet sonst den Gegensatz von *actus*; wie *δυναμις* zur *ἐνεργεια*; es bezeichnet also die blosse Anlage oder Fähigkeit im Gegensatz zur Wirklichkeit. In diesem Sinne braucht L. das Wort *virtuellement* als Gegensatz zu *actuellement* auch in seinen *Nouveaux Essais*, um das Dasein der angeborenen Ideen als Anlage schon im Kinde darzulegen. Hier gebraucht indess L. das Wort mehr im Sinne der wirksamen Kraft.

Zu f. Mit diesem Mittleren meint L. den Druck, welcher, obgleich er in keiner Bewegung sich äussert,

doch eine wahre Wirksamkeit dadurch ausübt, dass er die Wirksamkeit einer anderen Kraft aufhält. Dieser Druck ist auch ein deutlicher und bestimmter Gegenstand des Gefühlssinnes und L. hätte deshalb nicht nöthig gehabt, ein Mittleres aus demselben zu machen; er ist schon eine voll-wirkende Kraft. Nur weil Aristoteles und später die Scholastiker die wirksame Kraft nur in der Bewegung anerkennen, scheint L. veranlasst worden zu sein, diese *virtus* als ein Mittleres zwischen *potentia* und *actus* aufzustellen. Weiteres enthält § 3 der folgenden Abhandlung No. IX.

Zu g. L. erkennt die von Newton angenommene anziehende Kraft nicht an, sondern will deren Wirkung aus dem Dasein eines bewegten Aethers erklären.

Zu h. L. beschränkt sich hier auf einige Andeutungen seines neuen Systems; möglich, dass er die vollständige Darstellung, welche in dem *Système nouveau de la Nature* ein Jahr darauf, 1695, erfolgte, schon damals in Arbeit oder im Plane hatte.

Erläuterungen zu No. IX.

(*Ein neues System über die Natur und über die Mittheilung zwischen den Substanzen.*)

61. Titel. S. 55. Diese Abhandlung ist in französischer Sprache abgefasst und zuerst im *Journal des Savans* in Paris am 27. Juni 1695 erschienen. Sie ist die erste ausführlichere Darstellung des philosophischen Systems von L. und gehört deshalb zu den wichtigsten Documenten über seine Lehre. L. giebt darin zugleich interessante Notizen, wie dieses System sich allmälig in ihm entwickelt hat.

62. § 1. S. 56. Zu a. Diese Entgegnungen waren im April 1695 von L. in den *Actis Eruditorum* veröffentlicht worden.

Zu b. L. meint die Scholastiker. Es ging ihm wie dem Baco und dem Descartes. Die Formen (εἶδη) konnten L. nicht genügen, weil sie bereits alle die Complicationen enthielten, deren Erklärung durch einfachere Gesetze man gerade verlangt; die „Vermögen" konnten es eben so wenig, weil sie nicht als Kräfte geboten wurden, die nach einfachen und festen Gesetzen wirken, sondern auch in ihnen bereits dieselben Complicationen in der Form von Anlage oder ruhender Kraft hineingelegt waren, deren Erklärung die neuere Zeit verlangte.

Zu c. Es ist dies eine Täuschung; die Kraft, wie sie L. zumeist auffasst und in dem Aufsatz No. VIII. näher bestimmt hat (Erl. 60. zu e und f), d. h. als Druck und als eine Bewegung herbeiführend, ist der deutlichste

und greifbarste Gegenstand der Sinneswahrnehmung, nämlich des thätigen Fühlens. (Bd. I, 2.) Nur später wird L. durch seinen Begriff der Monade genöthigt, diese Kraft als ein Streben von Vorstellung zu Vorstellung zu bestimmen und damit erst wird dieselbe ein Gegenstand der Metaphysik.

Zu d. Dies war von Descartes geschehen, um der Unsterblichkeit der Thierseelen auszuweichen.

Zu e. Dieser § zeigt, wie der Begriff der Monaden sich bei L. gebildet hat. Der Stoff, selbst als das den Raum Erfüllende, galt ihm ohne Ende theilbar; deshalb konnte die Einheit, welche L. vor allem suchte, und aus der erst die Vielheit, also auch der Stoff sich bilden kann, nicht schon im Stoffe gefunden werden. Auch die Atome des Democrit gelten ihm, als einen Raum einnehmend, damit für theilbar. So konnte also die Einheit nur eine geistige, nach Art der Seelen, sein und die Ursache der Bewegung musste in dieses formelle (d. h. geistige) Atom als Kraft verlegt werden. Da indess nach L. die Seele als ein Geistiges auf den Körper, als ein Stoffliches keine Einwirkung haben kann, so konnte diese Kraft nicht als blosse stossende Kraft aufgefasst werden, sondern L. war genöthigt, sie nach Analogie der Seele, als Vorstellungen und als ein Streben zwischen diesen aufzustellen. Damit war die Monade fertig und es kam nur noch darauf an, zu erklären, wie die Seele in ihren Vorstellungen mit den Bewegungen ihres Körpers und umgekehrt so genau übereinstimmt. Hier hatte der Occasionalismus des Geulinx und Malebranche dem L. schon den Weg gezeigt. Auch diese nahmen keinen Einfluss und keine Causalität zwischen Seele und Körper an, sondern bei Gelegenheit einer Willensvorstellung sollte Gott in dem Körper die entsprechende Bewegung, und bei Gelegenheit einer Erregung der Sinnesorgane die entsprechende Vorstellung in der Seele bewirken. Diese unaufhörlichen Wunder missfielen L.; er blieb zwar bei dem Gedanken, dass Gott den Verkehr zwischen beiden vermittelt, aber reducirte die vielen Wunder des Occasionalismus auf eines, durch welches Gott schon bei Erschaffung der Welt in die Seelenmonade und in die Körpermonaden die Reihe von Vorstellungen und resp.

Bewegungen eingepflanzt haben sollte. Nun konnte L. sagen, beide Substanzen agiren unabhängig von einander, sie werden durch sich selbst bestimmt, und dennoch stimmen beide in ihren Veränderungen genau überein. Damit war die prästabilirte Harmonie fertig.

Diese Darlegung über die Art der Entstehung der L.'schen Lehre ist zwar keine dialectische Entwickelung im Hegel'schen Sinne, aber sie wird wenigstens erklärlich machen, wie ein so bedeutender Mann auf ein System gerathen konnte, was für sich betrachtet, überaus erkünstelt und unnatürlich, ja unmöglich erscheint.

L. geht von dem Zusammengesetzten aus und sucht das Einfache. Schon Hegel deutet in seiner Geschichte der Philosophie an, dass dies leere Beziehungsbegriffe seien; ein und dieselbe Sache kann gleichzeitig als einfach und als zusammengesetzt aufgefasst werden. Selbst die Monaden des L. sind nicht einfach, denn sie enthalten ein Vorstellen und ein Streben und eine zahllose Reihe von einzelnen Vorstellungen. Einfach ist nämlich nicht blos das räumliche Untheilbare. Deshalb ist die Natur zu nehmen, wie die Sinne sie uns bieten; ob die einzelnen Gegenstände in ihr getheilt werden können oder nicht, ist ja nur eine meist unwesentliche Frage neben vielen anderen, für den Menschen wichtigeren. Damit fällt die Grundlage, auf der das ganze Gebäude der prästabilirten Harmonie errichtet ist. Eine weitere schiefe Richtung hat das System durch die Ueberschätzung des Substanzbegriffs erhalten, da auch dieser nur eine Beziehungsform ist.

Zu f. Die constituirenden Formen sind der von Aristoteles entlehnte Begriff der εἴδη. Es sind die Formen, durch welche der blosse Stoff zu einem wirklichen Dinge wird; insbesondere die Art- und Gattungsbegriffe der in der Natur vorhandenen Dinge. Diese Formen bestehen, wie L. in der *Theodicee* sagt (Bd. 79. S. 364.) von Ewigkeit in Gottes Verstande; er erschafft sie, als blos gewusste Formen, nicht, sondern er führt sie bei der Schöpfung nur zum Dasein über. Es sind dies Annahmen, welche die Allmacht Gottes in bedenklicher Weise beschränken. Man sehe Erl. 246. zur *Theodicee*. (Bd. 80. S. 133.)

Zu g. *espèce*, lateinisch *species* gebraucht L. hier in einem besonderen scholastischen Sinne, wonach es nicht die Arten (*species*) der Dinge bezeichnet, sondern deren Eigenschaften. Da die Bewegung ein Zustand ist, welcher erfahrungsmässig aus einem Körper in den anderen übergeht, so kam man auf den Gedanken, dass dies auch mit anderen Eigenschaften und Zuständen der Fall sein könne, ohngefähr so, wie z. B. ein Tropfen Blut seine Farbe einem ganzen Glase Wasser mittheilt, in das man ihn fallen lässt.

Zu h. Die hier genannten Naturforscher hatten die sogenannten Saamenthierchen in den Saamen der Menschen entdeckt. L. nahm diese Fäden, welche allerdings eine eigne Bewegung haben, für dieselbe Substanz, welche später den Menschen oder das Thier darstellt, also für eine Seelenmonade in Verbindung mit Körpermonaden als ihrem organischen Leib. Ihr Unterschied von dem Erwachsenen erschien dem L. nur als eine Entfaltung oder Vermehrung. Dies führte ihn dahin, alle Seelenmonaden als seit der Schöpfung mit einem organisirten Leib versehen, anzunehmen und ebenso den Tod nur als eine Einfaltung oder Verminderung des Geschöpfes zu nehmen, ohne dass sein Dasein deshalb aufhört. Das Gewaltsame und doch die Natur des Organischen nicht Erklärende dieser Hypothese liegt auf der Hand. Allein nachdem L. einmal seine Monaden und seine prästabilirte Harmonie aufgestellt hatte, schreckte er vor keiner, wenn auch noch so gewagten Fortbildung seines Systems zurück.

Zu i. Auch hier ist L. zunächst durch falsche angebliche Beobachtung des Wiedererwachens todter Geschöpfe auf diese Ansicht geführt worden. Man sieht, wie abhängig der Philosoph von den Fortschritten der Naturwissenschaft bleibt.

Zu k. Parmenides und Melissos waren hervorragende Männer in der Eleatischen Philosophenschule. Indess versteht L. deren Aussprüche aus Leidenschaft für seine Substanzlehre nicht richtig. Die Eleaten lehrten: Nur das Sein ist, das Nicht-sein ist nicht; es giebt kein Werden; das Viele und das Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Sie traten damit dem Heraklit entgegen,

welcher das Sein leugnete und nur das Werden anerkannte. Es waren dies aber alles höchst abstracte Gedanken, welche weit über den Satz des L. hinausgingen, dass die Seelen stets mit einem organischen Leib versehen sind und ewig bestehen. L. ist weit entfernt, damit das Werden und die Bewegungen überhaupt zu leugnen.

Zu l. Diese Ansichten über die Organismen in der Natur sind, wie vieles Andere in des L. Lehre reine Behauptungen ohne Beweis. Es ist ja unzweifelhaft, dass die Kraft des Menschen solche Maschinen, die sich, wie die Organismen selbst erhalten und ausbessern, nicht herstellen kann, allein übertrieben ist die Behauptung, dass diese Organismen bis in das Kleinste organisirt seien; vielmehr lehrt die heutige Chemie, dass die Organismen aus denselben chemischen Atomen bestehen, wie die unorganischen Stoffe, und dass die Organismen sich nur durch die ternären und quaternären Verbindungen dieser Atome von dem Unorganischen unterschieden. Ueberdem nimmt L. diese endlose Organisation als eine wahrhafte Unendlichkeit (*veritablement infini*), was sich selbst widerspricht.

Zu m. Dies will nicht recht dazu passen, dass nach L. es überhaupt nichts giebt, als Monaden und dass also auch der Stoff nur aus Monaden besteht, welche nur durch ihre mehr verworrenen Vorstellungen sich von den Seelenmonaden unterscheiden. Der Vergleich mit dem Fischteich will also wohl nur den Mangel einer leitenden und zu einer Einheit verbindenden Seelenmonade andeuten, während die Fische als Monaden keinen Gegensatz gegen das Wasser bilden sollen.

Zu n. Cardanus war ein französischer Philosoph im 17. Jahrhundert, der zur Ergänzung der Lehre des Descartes noch vor Geulinx und Malebranche den ersten Grund für den Occasionalismus legte.

Zu o. L. verwechselt immer die Theilbarkeit mit der wirklichen Getheiltheit. Deshalb, dass z. B. ein Stück Gold getheilt werden kann und man in dieser Theilung mit unseren Mitteln nicht zu Ende kommt, ist dennoch dieses Stück Gold ein Einfaches und es lässt sich im

Sinne von L. sehr wohl denken, dass Gott solche körperliche Dinge geschaffen hat, die sämmtlich, vielleicht ohne Ende, theilbar sind gleich den geometrischen Linien, aber die deshalb nicht schon als zusammengesetzte gelten können; denn dazu gehört, dass wirkliche besondere Elemente in ihnen beständen, die früher wären, als diese Zusammensetzung. Die Naturkörper sind deshalb als ein Mittleres aufzufassen, was sowohl getheilt, wie zu grösseren Körpern verbunden werden kann und deren Existenz gar nicht durch primitive Elemente bedingt ist.

Zu p. Nach L. ist jede Monade in sich eine Darstellung des Universums, von ihrem Orte oder Gesichtspunkte aus gesehen, da bekanntlich schon jede Gegend durch die veränderte Stellung des Beschauers ein verändertes Bild bietet. Freilich will dieser Vergleich nicht damit sich recht vertragen, dass der Raum überhaupt und folglich auch die verschiedenen Orte nach L. nichts Reales sind, sondern nur eine Vorstellungweise oder Ordnung in unserer Seele. Man sehe § 41, XXIV.

Zu q. Unter „physischen Punkt“ versteht L. einen noch körperlichen Gegenstand, der aber so klein ist, dass er unserem Auge nur als ein Punkt erscheint. Die mathematischen Punkte sind nicht Theile der Linien, sondern nur „Zustände“ in denselben, d. h. man kann sie in denselben darstellen, aber die Linie kann aus ihnen nicht zusammengesetzt werden.

63. § 12—18. S. 63. Zu a. Dies ist ein treffender Gedanke; aber leider hat L. selbst ihn nicht durchgeführt, denn seine prästabilirte Harmonie ist auch keine Zurückführung der Vorgänge in der Natur auf einfache Kräfte und Ursachen, sondern nur dasselbe Wunder, was er an dem Occasionalismus getadelt hat. Der Unterschied, ob alle die vielen Wunder jenes auf einmal, wie bei der prästabilirten Harmonie, von Gott vollzogen werden, ändert in dem *Deus ex machina* nichts; das eine System, wie das andere, bietet keine Zurückführung der Naturvorgänge auf einfache Elemente und Kräfte.

Zu b. Man kann es nicht Selbstbestimmung der Seele nennen, wenn die Folge ihrer Vorstellungen ihr von Gott bei ihrer Erschaffung ein für allemal ein-

gepflanzt worden ist und die von Gott ihr eingefügte Reihe von Gedanken nun in dieser zeitlichen Folge abläuft. Die wahre Selbstbestimmung fordert, dass die Vorstellungen und die Entschlüsse von der Seele selbst und von ihr allein ausgehen; dagegen ist es durchaus unerheblich, ob diese ihr innerlich von einem fremden Wesen eingepflanzt ist, oder ob eine andere äussere Ursache die Seele zu ihren Gedanken und Entschlüssen mit Nothwendigkeit bestimmt.

Zu c. Es ist dies schwerfällig ausgedrückt; L. will sagen, dass die Vorstellungen der Seele die äusseren Dinge immer nur so bieten, wie sie in den Sinnes-Organen des Leibes auch als ein körperlicher Vorgang sich darstellen; die Vorstellungen sind also genau dieser Stellung der Organe entsprechend, trotzdem, dass sie sich ohne allen Einfluss der äusseren Dinge entwickeln; so hat z. B. die Seele nur die Vorstellung eines Ovals, wenn das Auge ihres Leibes schief zur Fläche eines Kreises gestellt ist.

Zu d. Welche bestimmte Person L. hier im Sinne hat, lässt sich jetzt nicht mehr erkennen; vielleicht ist es der Kanonicus Foucher.

Zu e. Diese Worte haben dieselbe Bedeutung, wie sie zu c) angegeben worden ist.

Zu f. Die Lebensgeister sind bei Descartes die Vermittler zwischen Seele nnd Körper; er denkt sie sich noch als etwas Körperliches, aber von der feinsten Art. L. nimmt sie ebenso, sie gehören nur dem Körper an und vermitteln mit dem Blute die Bewegungen des Körpers.

Zu g. Da alle Monaden unräumlich sind, so kann von einem Sitz der einen Monade in anderen eigentlich nicht die Rede sein. Unter „grössere“ Gegenwart (*plus grande presence*) ist wohl eine im Grade stärkere Gegenwart gemeint. Der Vergleich mit der Einheit und der Menge will sagen, dass die Seele überall so in dem Körper ist, wie die Einheit (Eins) in der Mehrheit, d. h. in allen Einsen, aus denen die Mehrheit gebildet ist.

Zu h. An anderen Orten spricht L. hierüber deutlicher. Nach ihm ist jede Monade, und insbesondere die

Seelenmonade, ein Spiegel des Universums, so, wie sich dasselbe von ihrem örtlichen Standpunkte aus darstellt. Wenn auch L. hier vorzugsweise an das gesehene Universum denkt, so muss man diese Spiegelung doch allgemeiner fassen; alle unsere Sinne würden ja nie zureichen, um das Universum zu spiegeln; L. hat also dabei vorzüglich die allgemeine Verbindung aller Substanzen im Sinne, die bei ihm durch das ganze Universum sich zieht und mittelst dieser Verbindung (*liaison*) hat die Seele eine Kenntniss des ganzen Universums, die jedoch nach L. zum grössten Theile nur in verworrenen und sehr kleinen (schwachen) Vorstellungen besteht. Es wäre dies mehr eine denkende, durch Schlüsse vermittelte Kenntniss, allein da überhaupt kein Einfluss zwischen dem Universum und den einzelnen Seelen besteht, so ist dies gleichgültig; genug, Gott hat in die einzelnen Seelen die Vorstellungen so eingepflanzt, als wenn sie durch die Sinne und das Denken von ihrem Standpunkte aus diese Vorstellungen nach der gewöhnlichen Auffassung erlangt hätte.

Zu i. Diese Einpflanzung der Bewegungen in die Körpermonaden erscheint noch wunderbarer, als die der Vorstellungen in die Seelenmonade, weil diese den Körper bildenden Monaden mit der Zeit in die Körper verschiedener Seelenmonaden übergehen (in Folge der Ernährung und Ausleerung) und so ist es nöthig, dass einer solchen Körpermonade mindestens der Reihe nach die entsprechenden Bewegungen für vielleicht tausend und mehr Seelenmonaden hinter einander eingefügt worden sind, von denen manche einem Wurme, andere einem Fische, eine dritte einem Vogel, oder einem Menschen, oder einer Blume u. s. w. angehört haben kann. Es ist schwer zu fassen, wie L. solche Einrichtung für die wahrscheinlichste und vernünftigste erklären kann.

Zu k. Man sehe das zu Erl. 62. Gesagte. Die Unabhängigkeit von anderen Creaturen ist allerdings vorhanden, aber desto mehr ist nach dieser Hypothese das Denken und Wollen des Menschen nur das alleinige Werk Gottes, was gleich einer Uhr in dem einmal geordneten Gange abläuft. Dies ist keine Freiheit.

Zu l. Jeder Leser wird nicht blos dies zugeben, sondern, dass diese Ursache sogar ein Wesen von einer Weisheit und Macht sein muss, wie sie selbst in Gott nicht angenommen werden kann, da diese prästabilirte Harmonie in Wahrheit ein Wunder ist, was an das Unmögliche grenzt.

Zu m. D. h. die Masse ist nicht e i n e Substanz, sondern eine Ansammlung von mehreren, da es ausser den Substanzen oder Monaden nach L. nichts in der Welt giebt.

Zu n. L. leitet die Mittheilung der Bewegung von der Elasticität des Körpers ab, der von einem anderen gestossen ist; dieses Gestossenwerden ist deshalb nach L. kein Leiden, weil die erfolgende Bewegung nur die Wirkung seiner eigenen Elasticität, nicht der Kraft des stossenden Körpers ist.

Zu o. Alle Bewegung besteht in der Entfernung oder Annäherung zweier Körper von oder zu einander; welcher von diesen beiden Körpern aber wirklich sich bewegt, oder ob beide sich bewegen, dafür giebt es keinen absoluten Anhalt, weil Ruhe und Bewegung sich immer nach anderen, als ruhend angenommenen Körpern bestimmen, und ob diese Annahme richtig ist, wieder nur in Bezug auf einen dritten Körper, entschieden werden kann, bei dem dieselbe Frage sich ohne Ende wiederholt.

Zu p. Dies dynamische Gesetz zu erklären, würde hier zu weit führen; es sind hierüber die Handbücher der Mechanik einzusehen.

Zu q. L. erinnert hier daran, dass die Annahme von Bewegungen nur zulässig ist, um die Erscheinungen zu erklären; an sich kennt L. keine Bewegungen, da der Raum bei ihm nur eine Vorstellung, und kein wirklich Seiendes ist; folglich kann auch die Bewegung nur i d e a l, als eine Art von Vorstellungen, angenommen werden; es bleibt dies indess eine bedenkliche Concession, wenn man keine andere Erklärung der Erscheinungen bieten kann, als nur solche, die sich an kein Seiendes anknüpfen, sondern die Erscheinung zu einem blossen Spiel der Einbildungskraft machen.

Erläuterungen zu No X.

(*Antwort des Herrn Foucher an Herrn Leibniz in Bezug auf sein neues System über den Verkehr zwischen den Substanzen.*)

64. Titel. S. 68. Der Brief von L., worauf diese Antwort erfolgt, ist nicht vorhanden. Foucher war Kanonicus in Dijon und wird zu den bedeutendsten Skeptikern des 17. Jahrhunderts gerechnet; seine Skepsis erhellt aus seiner Antwort hier. Sie ist französich abgefasst und in dem *Journal des Savans*, im September 1695 veröffentlicht worden: L. stand mit ihm in vielfacher Correspondenz.

65. Die Antwort selbst. S. 69. Zu a. Die hier erwähnten Briefe sind bei Erdmann unter No. XXIX und XXX abgedruckt.

Zu b. Die Stelle will sagen: Sie stellen eine besondere Art von Einheiten auf, welche durch ihre Verbindung ein Ganzes, nämlich einen Organismus, hervorbringen sollen, der zu gewissen Verrichtungen bestimmt ist.

Zu c. Foucher missversteht hier L. Dieser will nicht die Zustände der Seele aus denen der Körper ableiten, wie Foucher hier annimmt; vielmehr gehen die Vorstellungen und Bestrebungen der Seele in dieser der Reihe nach vorwärts, ohne dass der Körper mit seinen Zuständen irgend etwas dabei zu bewirken hat. Deshalb giebt L. auch den Thieren Seelen, und wenn er ihnen die Vernünftigkeit abspricht, so ist dies aus deren Ver-

gleich mit der menschlichen Seele empirisch entlehnt und nicht demonstrirt.

Zu d. L. hat nicht diese Schwierigkeit, wohl aber die ganze Frage beseitigt, indem er anerkennt, dass körperliche Bewegungen keine Seelenzustände hervorbringen können, und indem er den scheinbaren Einfluss trotz der vollen Unabhängigkeit der Seele und des Leibes von einander durch die prästabilirte Harmonie erklärt, wonach Gott die Vorstellungen einer jeden Monade so eingerichtet hat, dass sie mit denen der anderen übereinstimmen.

Zu e. Unter den Cartesianern sind hier die Occasionalisten gemeint; Descartes selbst versuchte gar keine Erklärung.

Zu f. Dieser Einwand von Foucher ist sehr treffend; wenn in der Seele die von Gott ihr eingeflössten Vorstellungen so ablaufen, wie er bestimmt hat, so sind die Körper ganz überflüssig; und wenn umgekehrt die Körpermonaden ebenso in ihren Bewegungen von Anfang ab geregelt sind, so sind die Seelen für sie ganz überflüssig; eines von beiden genügte dann; die Verdoppelung ist nutzlos. Näher betrachtet ist deshalb das System des L. schon das Vorspiel des ihm folgenden Idealismus von Kant und Fichte. Jede Seele lebt nur in ihren Vorstellungen, die sich in ihr selbst erzeugen. Dass daneben auch eine Körperwelt besteht, die jenen Vorstellungen entspricht, macht streng genommen letztere nicht zur wahren oder zu einem Spiegel der Körperwelt, denn dazu gehört doch wesentlich, dass die Sache und nicht Gott statt ihrer, deren Vorstellung in der Seele bewirkt. So nahe stehen sich Systeme, die äusserlich so verschieden auftreten.

Zu g. Foucher will hier den gegenseitigen Einfluss zwischen Körper und Seele vermittelst des Begriffs der Kraft erklären. Der Gedanke hat viel für sich; schon die Sprache theilt den Körpern und der Seele, beiden, Kräfte zu und erkennt damit eine gewisse gleiche Natur dieser Kräfte an. Auch sind die Kräfte der Körper schon deshalb geistiger Natur, weil sie einander nicht ausschliessen, sondern im Raume durchdringen, und wie die

Gedanken in die Ferne wirken. Jeder Monismus, der über die blosse Phrase hinauskommen will, wird hieran anknüpfen müssen und in so weit hätte mithin L. Recht. Allein er macht es sich zu leicht, indem er sofort mit den Vorstellungen beginnt, die doch etwas ganz anderes, als Kräfte sind, wenn auch diese Spiegel des Seienden sich vielleicht aus Kräften erklären lassen.

Zu h. Auch Foucher zeigt hier, dass er in demselben Irrthum, wie L. befangen ist, indem er meint, die Wahrheit sei nur erreichbar, wenn man von den höchsten Grundsätzen aus deductiv, nach Unten, fortschreitet, während umgekehrt man mit der Beobachtung des Einzelnen in der Seele und in der Natur zu beginnen hat und von da inductiv allmälig und vorsichtig zu den höheren Principien aufzusteigen hat.

Zu i. Diese Forderung nach einem Kennzeichen der Wahrheit enthält das, was man jetzt das erkenntniss-theoretische Princip nennt. Allerdings muss jede Philosophie ein solches aufsuchen und davon ausgehen, allein es ist ein Irrthum von Foucher, wenn er meint, dass die Philosophen sich darüber verständigen könnten. Der Gegensatz der Systeme entspringt gerade aus deren Verschiedenheit bei dem erkenntniss-theoretischen Princip und da dasselbe, als das letzte oder höchste nicht bewiesen werden kann, so kann auch keine Vereinigung darüber durch Syllogismen und Beweise erzwungen werden.

Zu k. Im Ganzen erscheint die Kritik des Foucher sehr gemässigt im Vergleich zu den Einwendungen, welche später von Clarke gegen denselben erhoben worden sind. Man sehe die Erl. zu No. XXIV. Insbesondere ist es auffallend, dass Foucher nicht auch die aus dem Begriff der Willensfreiheit zu entnehmenden Bedenken gegen die vorhereingerichtete Harmonie geltend gemacht hat. Im Vergleich damit erscheint die Kritik, welche Herr Clarke gegen das System des L. in No. XXIV. geübt hat, viel eingehender und überzeugender.

Erläuterungen zu No. XI.

(*Erläuterung des neuen Systems über den Verkehr der Substanzen, als Antwort auf Herrn Foucher.*)

66. Titel. S. 73. Diese von L. französisch verfasste Erläuterung seines Systems ist, wie die Ueberschrift ergiebt, in Antwort auf den, unter X aufgenommenen Brief des Foucher abgefasst und im *Journal des Savans* im April 1696 veröffentlicht worden.

67. Die Erläuterung selbst. S. 74. Zu a. Statt „Principien" hätte L. hier besser „Elemente" sagen können, denn es sind damit die einzelnen Monaden gemeint.

Zu b. Diese Replik ist sehr zweideutig; L. hat selbst anerkannt, dass jede Erklärung der Naturvorgänge möglichst einfach geschehen müsse. Dagegen verstösst offenbar die prästabilirte Harmonie, und die Meinung, dass man dem Schöpfer nicht zu viel zutheilen könne.

Zu c. Diese Replik ist sophistisch und das Verhältniss der Seite zur Diagonale beim Quadrat ist eine Thatsache. Hier handelt es sich aber um eine Hypothese, die nichts Ueberflüssiges enthalten darf; dies monirt Foucher, indem er sagt, dass bei dieser Harmonie das Dasein der Körper ganz überflüssig sei.

Zu d. Auf diesen wichtigsten Einwurf erscheint L.'s Replik nur schwach; die Körper wären in Wahrheit unnütz, wenn sie wesentlich nur für die Seelenmonaden da wären, wie L. selbst anerkennt und die Seelen derselben

nach der prästabilirten Harmonie gar nicht bedürfen. Eben, weil es keine unnützen Substanzen geben darf, kann diese Hypothese nicht richtig sein, da sie die Körper zu etwas Unnützem macht. Allerdings werden die Vorstellungen der Seele durch das gleichzeitige Dasein der Körper zu realen oder wahren; allein in dem Begriffe der Wahrheit liegt, dass der Gegenstand selbst (nicht Gott) die Vorstellung seiner erwecke und diese dadurch mit ihm übereinstimme; diese Bedingung fehlt bei der Harmonie und deshalb bleibt die Wahrheit der Seelenvorstellungen für sie nur eine eingebildete.

Zu e. Auch diese Replik ist mangelhaft. Das, was ein Philosoph sich in Anbequemung an den Sprachgebrauch und die Volksanschauungen gestatten darf, ist sicher auch dem L. erlaubt; allein hier handelt es sich um das System selbst und da dürfen Ausdrücke jener Art nicht gebraucht werden, weil sie in Widerspruch mit dem Systeme gerathen. Auch ist es falsch, dass die Veränderung in der einen Substanz die Ursache der Veränderung in einer anderen nach dem System der Harmonie sei; vielmehr ist diese Ursache nur Gott bei seiner Herstellung dieser Harmonie; die Substanzen haben sich bei diesem Wunder nur leidend verhalten.

Zu f. Diese Annahme ist in Betracht der Körper nicht gerechtfertigt, weil die Seelenmonaden der Körper nicht im Mindesten bedürfen. Es kommt bei einer Hypothese nicht blos auf das, was der Aufsteller alles behauptet, an, sondern auch darauf, ob diese Behauptungen mit einander harmoniren und nichts überflüssiges enthalten.

Zu g. Mit *l'action émanante* ist das gemeint, was L. gewöhnlich Einfluss der einen Substanz auf die andere nennt. Es ist richtig, dass dieser Einfluss oder diese Einwirkung auch bis heute nicht erklärt worden ist, wie selbst Dubois Reymond neuerdings anerkannt hat, allein dies genügt doch nicht, um deshalb Hypothesen für wahr anzunehmen, welchen in mancher anderen Hinsicht grosse Bedenken entgegenstehen.

Zu h. Dieses Gesetz lässt sich aus dem Parallelogramm der Kräfte ableiten, wodurch man im Stande ist, die verschiedenen, nach verschiedenen Richtungen gehenden

Bewegungen auf diejenige mittlere zwischen ihnen umzuwandeln, welche mit der angenommenen parallel geht. Indess würde dabei das Quantum der Kraft vermindert werden. Das Nähere führt zu tief in die Mechanik, kann deshalb hier nicht geboten werden.

Zu i. Wenn dieser Aufsatz, No. XI. im Ganzen das System der Natur (No. IX) nicht ergänzt oder erläutert, noch die sonst dagegen sich erhebenden Bedenken erledigt, sondern nur den Inhalt dieses Systems ziemlich mit denselben Worten wiederholt, so trifft die Schuld dessen weniger L., als Foucher, da dessen Kritik bis auf einen Punkt (Erl. 65 zu f.) die schwachen Stellen dieses Systems nicht aufgedeckt hat.

Erläuterungen zu No. XII.

(*Zweite Erläuterung des Systems der Natur über den Verkehr zwischen den Substanzen.*)

68. Titel. S. 79. Diesen Titel hat erst Dutens bei der Herausgabe der Werke von L. hinzugefügt. Genau genommen passt er nicht, weil nach einer Notiz von Dutens diese zweite Erläuterung etwas früher als die erste (No. XI) veröffentlicht worden ist und zwar in der Geschichte der Werke des Gelehrten von Basnage im Jahre 1696. An wen L. die Erläuterung gerichtet hat, ist nicht zu ersehen. Sie ist in französischer Sprache abgefasst und ebenfalls im *Journal des Savans* im Februar 1696 veröffentlicht worden.

69. Die Erläuterung selbst. S. 80. Zu a. Mit den „Proben unter den Menschen" meint L. die damals mit vieler Kunst von einigen Mechanikern gefertigten Automaten, die als Schachspieler u. s. w. gezeigt wurden.

Zu b. L. erklärt diesen Aufsatz für einen Beweis seiner prästabilirten Harmonie. Indess lässt sich dagegen schon formell sagen, dass dieser Beweis nur dann logisch begründet wäre, wenn seine drei Alternativen die einzigen wären, welche möglich wären und wenn L. nachgewiesen hätte, dass die beiden ersten Alternativen nicht zulässig seien. Beide Bedingungen sind nicht erfüllt; es lassen sich sehr wohl noch mehrere andere Fälle als möglich annehmen und ebenso kann die Widerlegung der beiden ersten nicht als genügend gelten. Allerdings kann die Frage von dem Uebergange des Inhaltes eines Seienden

in die Form eines Wissens oder einer Vorstellung nicht nach den Analogien körperlicher oder seelischer Vorgänge erklärt werden, bei welchen es sich nur um den Uebergang aus einem körperlichen Zustand in einen andern solchen, oder von einem geistigen in einen andern solchen handelt. Vielmehr fehlt hier, wo der Uebergang aus einem seienden Zustand in einen wissenden erklärt werden soll, aller Anhalt, wie ihn jedes der beiden Gebiete für die Uebergänge innerhalb seiner allein bietet. Deshalb ist dieser Uebergang weder nach physikalischen, noch nach psychologischen Gesetzen erklärbar und man kann nur Hypothesen aufstellen, für die kaum eine Analogie sich auffinden lässt. Eine solche Hypothese ist nun in Bd. I, S. 66. der Philosoph. Bibliothek aufgestellt worden, wonach der Inhalt der wahrgenommenen Gegenstände, getrennt von der Seins- und Wissensform, für sich aus der ersten in die zweite Form bei dem Vorgange des Wahrnehmens übergeht. Diese Hypothese behält den Begriff der Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstande und seiner Wahrnehmung bei, welche Uebereinstimmung keine Definition der Wahrheit entbehren kann, befreit sie aber von den Schwierigkeiten, welche ihr wegen des gleichzeitigen Unterschiedes zwischen dem Gegenstande und seiner Vorstellung entgegenstehen. Natürlich kann ein Beweis für diese Hypothese in der gewöhnlichen Weise nicht gegeben werden, sie kann nur jeden Einwand ablehnen, welcher aus Uebergängen von Körper zu Körper, oder von geistigen Zuständen zu geistigen entnommen wird und sie kann sich nur darauf stützen, dass kaum ein anderer Weg für das Verständniss des Begriffes der Wahrheit aufgefunden werden kann, wenn man nicht den Gegensatz von Sein und Wissen ganz verläugnen will. Hieraus erhellt, dass in keinem Falle dieser Aufsatz als ein Beweis der prästabilirten Harmonie gelten kann, und dass somit all' die schweren Bedenken, welche diese Hypothese treffen, bestehen bleiben. Es wird diese Frage noch einmal bei dem Briefwechsel zwischen L. und Clarke (No. XXVI) auftreten, indem Clarke viel bedeutendere Gründe, als Foucher dagegen geltend macht.

Erläuterungen zu No. XIII.

(*Dritte Erläuterung des neuen Systems der Natur etc.*)

70. Titel. S. 81. An wen dieses Schreiben gerichtet worden, ist nicht ersichtlich; jedenfalls ist es ein Anderer, als der, an welchen die zweite Erläuterung (No. XII.) gerichtet worden ist, da beide Schriften gleichen Inhaltes sind. Diese in französischer Sprache abgefasste Erläuterung ist zuerst im *Journal des Savans*, im November 1696 erschienen. Die Ueberschrift rührt von Dutens her, welcher diese Erläuterung getheilt und an zwei verschiedenen Stellen seiner Ausgabe der Schriften von L. aufgenommen hat; der erste Theil führt die Ueberschrift: Auszug ff. über des L. Hypothese in der Philosophie; der andere Theil: Auszug ff. über die interessante Aufgabe ff. Erdmann hat beide Titel in einen zusammengezogen.

71. Die Erläuterung selbst. S. 82. Zu a. L. lernte Huygens, der aus Holland gebürtig und einer der bedeutendsten Mathematiker und Naturforscher seiner Zeit war, während seines Aufenthaltes in Paris von 1672 bis 1676 kennen. Durch ihn wurde L. in die höheren Gebiete der Mathematik eingeführt und eine Folge dieses intimen Verkehrs war unter anderem die Erfindung der Differentialrechnung durch L.

Zu b. L. meint bei den zwei Seilen deren gleichmässige Wellenbildungen, wenn das eine Seil an das andere, als dessen Fortsetzung angebunden wird.

Zu c. Die Beurtheilung dieses Gleichnisses und Beweises ist bereits bei No. XII. Erl. 69[b] erfolgt. Wenn L.

hier auf weitere Beweise Bezug nimmt, so sind damit wohl sein Begriff der Substanz oder Monade und der Satz von der gleichen Erhaltung der Kraft gemeint. Aus dem Begriffe der unräumlichen, ewigen und mit keinen Fenstern versehenen Monade folgt, dass sie keinem fremden Einflusse unterliegen kann; aus dem Gesetze der Einhaltung der gleichen Kraftmenge in der Natur, dass die Seele nicht störend in die Bewegungen der Körper eingreifen kann.

Zu d. Jacob und Johann Bernoulli gehören zu den bedeutendsten Mathematikern des 17. Jahrhunderts, insbesondere haben sie schon die nächsten Andeutungen zur Differentialrechnung gegeben, deren volle Entdeckung dann von L. ausging. In Gröningen befand sich damals eine zu den Niederlanden gehörende Universität.

Zu e. Die nähere Erläuterung dieser mathematischen Aufgabe gehört nicht in die Philosophie; in den Handbüchern der Dynamik wird der Leser, welcher weitere Aufklärung verlangt, sie leicht finden. Die Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, dass man einmal sofort der Kugel durch einen möglichst senkrechten Fall eine möglichst schnelle Bewegung zu geben hat, die damit den dadurch veranlassten längeren Weg ausgleicht, und dass man auf der anderen Seite den dadurch veranlassten Umweg nicht zu lang werden lässt. Deshalb kann die gesuchte Linie keine gerade sein. Das Hemmniss der Friction bleibt dabei ausser Rechnung. Es scheint, als wenn entweder Arnauld oder Huygens in Paris derjenige gewesen ist, welcher gleichzeitig mit L. die Lösung gefunden hat.

Zu f. Wenn L. keine letzten untheilbaren Theile des Stoffes anerkennt, sondern, wie er anderwärts noch bestimmter sagt, die unendliche, nicht blosse Theilbarkeit, sondern auch wirkliche Getheiltheit des Stoffes behauptet, so geräth er in den Widerspruch, dass ein Nicht-zu-erreichendes (Unendliches) doch als erreicht gesetzt wird. Man sehe Erl. 62 zu b. Eine Menge (*multitudo*) giebt es nicht ohne Einheiten; dies erkennt L. an, allein seine Einheiten (Monaden) sollen punctuell und unräumlich sein; dann sieht man aber nicht ab, wie

aus ihnen eine Raumerfüllung hervorgehen kann, zumal L. kein Leeres in der Raumerfüllung zulässt.

Zu g. Die Atomenlehre braucht keine absolut harten Atome, es genügt, dass die Theilung der Atome durch keine menschliche oder natürliche Kraft herbeigeführt werden kann.

Erläuterungen zu No. XIV.

(*Bemerkungen zu des Herrn Locke Versuch über den menschlichen Verstand.*)

72. Titel. S. 86. L. verfasste diese Bemerkungen in französischer Sprache, als er 1696 hörte, dass zu Amsterdam eine französische Uebersetzung des 1690 veröffentlichten Locke'schen Werkes erscheinen sollte. Er hatte diese Bemerkungen Locke mitgetheilt und sie sollten dann zusammen mit der Uebersetzung des Locke'schen Werkes erscheinen. Es ist dies zwar neuerlich bezweifelt worden, allein es entspricht ganz der Gewohnheit von L. und es wäre auch sonst unerklärlich, wie diese Erklärungen zuerst in London mit den hinterlassenen Briefen Locke's hätten erscheinen können. Locke nahm diese Bemerkungen sehr gleichgültig auf und es unterblieb deshalb damals deren Veröffentlichung und erst 1708 nach Locke's Tode wurden sie in London mit den nachgelassenen Briefen von Locke abgedruckt, ohne dass L. dies verlangt hatte. Bekanntlich hat L. später, 1704, ein ausführlicheres Werk gleichen Inhaltes begonnen und 1705 vollendet unter dem Titel: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, welches in dialogisirender Form das Werk von Locke Paragraph für Paragraph prüft und meist bekämpft. Da Locke während dem am 20. October 1704 verstorben war, so mochte L. dasselbe nicht publiciren und es ist erst lange nach seinem Tode, 1765, von Raspe zum Druck befördert worden, obgleich es allgemein für das bedeutendste philosophische Werk von L. gilt. Eine Uebersetzung desselben mit Erklärungen und eine Lebensbeschreibung von L. ist in Bd. 56 und 65 der Philosoph. Bibliothek

geliefert worden. Die hier übersetzte, viel kürzere Arbeit hat trotzdem ihren eigenthümlichen Werth, da sie beinahe 10 Jahre früher verfasst worden ist und die Hauptbedenken des L. darin in schärferer und kürzerer Weise hervorgehoben werden.

73. Die Schrift selbst. S. 86. Zu a. Unter Ideen meint L. hier die einzelnen höheren Begriffe; unter Principien die höheren Grundsätze, welche schon eine Verbindung von Begriffen enthalten.

Zu b. Es ist interessant, dass L. als die erkenntnisstheoretischen Principien hier ausdrücklich dieselben zwei Sätze anerkennt, welche der neuere Realismus als die allein zulässigen aufstellt, nämlich die Wahrnehmung und den Widerspruch. (Bd. I, 68.) Indess hebt L. die erstere nicht rein heraus, sondern vermischt sie als Erfahrung schon mit dem Denken. Beide Sätze sind unbeweisbar; der Realismus erkennt dies offen an; L. sucht aber hier den Satz des Widerspruchs noch zu rechtfertigen. Was er dafür sagt, ist indess kein Beweis desselben, sondern zeigt nur, dass wir für unser Denken diesen Satz brauchen; dies Bedürfniss des Menschen kann indess selbstverständlich keinen Beweis abgeben. L. hält übrigens nicht streng an diesen beiden Fundamentalsätzen fest, sondern kommt dann auf die angeborenen Ideen zurück, welche in grosser Zahl in der menschlichen Seele, wenn auch zunächst nur der Anlage nach (*virtuellement*) in der Seele enthalten sein und erst allmälig zur vollen Ausbildung gelangen sollen. Dabei fehlen indess alle näheren Angaben über die Zahl und den Inhalt dieser Ideen, und ebenso jedes Kennzeichen, an welchem man sie von den falschen unterscheiden kann. Es ist dies derselbe Mangel, der auch Aristoteles trifft, wenn er die *ἀρχαι* der logischen Beweise in die Vernunft (*νους*) verlegt und dabei ebenfalls die nöthigen genaueren Bestimmungen darüber nicht bietet. Näher betrachtet zeigen sich diese angeblichen angeborenen Ideen nur als das, was der Realismus die Beziehungsformen und die Wissensarten nennt. Beide sind, auch nach dem Realismus, angeboren, allein eben deshalb gelten sie dem Realismus auch nicht als Sätze, welche

den Inhalt des Seienden bieten, wie dies z. B. die Naturgesetze thun, sondern nur für blosse Formen des Denkens, welche die Seele benutzt, um den durch die Wahrnehmungen empfangenen Inhalt des Seienden mehr zu vergeistigen und sich selbst fassbarer zu machen. Dabei bleibt der realistische Philosoph sich immer bewusst, dass damit nichts Seiendes bezeichnet wird. Dies ist der grosse Unterschied des Realismus gegen den Idealismus, sowohl bei L., wie bei Kant. Auch Kant hat in seinen 12 Kategorien nur Beziehungsformen und Wissensarten aufgestellt und man kann deshalb ihm zugeben, dass sie der Seele ursprünglich einwohnen; sein Fehler ist nur der, dass er meint, alle unsere Begriffe, also auch die von den Dingen selbst, seien nur aus diesen 12 Kategorien und deren Verbindungen hervorgegangen und der Mensch müsse sie als die Einheitsformen benutzen, durch welche allein das durch die Sinne gebotene Mannigfaltige zur Vorstellung eines Dinges erhoben werden könne. Indem er sie so zu der Bedingung des Wahrnehmens und somit zu den wesentlichen Bestandtheilen der Erfahrung erhob, war er natürlich gezwungen, die Dinge an sich für unerkennbar zu erklären und die Erkenntniss des Menschen auf Erscheinungen zu beschränken.

Zu c. Ob die Axiome Euklid's beweisbar sind, darüber lässt sich streiten. Die Erfahrung, welche L. hier erwähnt, kann indess hier nicht benutzt werden. Allein, wenn die Fundamentalsätze des Realismus richtig sind, so müssen diese Axiome sich aus ihnen allerdings ableiten lassen und es ist dies auch ausführbar. So ist z. B. der Satz, dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, Gleiches ergiebt, nur eine Besonderung des Satzes des Widerspruchs. Die obersten Sätze der Arithmetik, z. B., dass $a + b =$ ist $b + a$ und dass $(a + b)\ c =$ ist $ac + bc$ lassen sich ebenfalls und zwar allgemein durch Anschauung darthun, indem man eine beliebige Zahl in der gleichen Menge von Punkten neben und unter einander hinzeichnet. Die Allgemeinheit des Gefundenen ergiebt sich dann ähnlich, wie in der Geometrie dadurch, dass die Grösse dieser Gestaltungen auf den daraus abgeleiteten Beweis ohne Einfluss ist. Das Nähere

ist in dem 1876 bei J. J. Weber erschienenen Katechismus der Philosophie ausgeführt. Für die übrigen Wissenschaften fehlt ein solches Mittel, deshalb entbehren sie alle der vollen Gewissheit dafür, dass ihre Sätze wahrhaft allgemeingültige seien.

Wenn L. allgemein behauptet, dass alle anderen Wahrheiten (ausser den beiden Fundamental-Sätzen) beweisbar seien, so übersieht er, dass die Wahrnehmung allein den Inhalt der Dinge bietet und dass dieser Inhalt immer nur als ein einzelner Fall geboten wird. Das Allgemeine daraus kann nur durch Induction gefunden werden und diese führt zu keiner sichern, sondern nur zu einer wahrscheinlichen Allgemeinheit, aus welcher dann auch deductiv, durch Syllogismen, nur Wahrscheinliches, nicht unbedingt Wahres, gefolgert werden kann. Deshalb ist schliesslich auch L., wie Aristoteles in Kap. 19. Buch 2. seiner II Analytiken genöthigt, da es nicht anders gehen will, auf die angeblichen angeborenen Ideen in der Vernunft zurückzugreifen.

Zu d. Diese Schrift ist unter No. II, Bd. 81 der Philosophischen Bibliothek geliefert und in diesem Bande hier S. 51 und ff. erläutert worden.

Zu e. Diese Worte sind dunkel; sie lauten im Original: *dont l'execution est possible*; so sagt auch Wolf in seiner Logik, Kap. 2: *Philosophia est scientia possibilium, quotenus esse possunt.* Unter *execution* ist also wohl die Ueberführung in die Form des Seins, oder in die der Wirklichkeit aus der Möglichkeit zu verstehen. Allein es soll auch hier genügen, dass diese *execution* möglich sei. Man kommt also nicht aus der Möglichkeit heraus, und da L. darunter nur das Widerspruchsfreie oder die logische Möglichkeit versteht, so hinge die Wahrheit der Ideen einfach davon ab, dass sie in ihrem Inhalte keinen Widerspruch enthalten. Dies wäre eine sehr formale und blos negative Bestimmung und aller realer Widerspruch mit den Gesetzen der Natur und der Seele wäre danach gleichgültig. Indess mag L. wohl gemeint haben, dass die wahren Ideen auch damit nicht in Widerspruch stehen dürfen. Da nun aber diese letzteren Gesetze nur durch Erfahrung und Induction gewonnen werden können, so käme man zu dem sonderbaren Resultate, dass die höchsten

selbständigen Begriffe von der Wahrnehmung der Einzeldinge abhängig wären. — Auch das hier unmittelbar Folgende ist bedenklich. Die Eigenschaften Gottes macht L. zu Ideen, weil die Formen der Dinge von Ewigkeit in dem Verstande Gottes bestanden haben und seine Weisheit zu den Eigenschaften Gottes gehört. (*Theodicee*, Abth. II, § 246.)

Zu f. Es ist die unter No. IX gelieferte Schrift, welche hier S. 85 erläutert worden ist. Alle Vorstellungen kommen nach L. der Seele nicht von aussen, sondern von innen in Folge der nach L. von Gott prästabilirten Harmonie. Auch das Folgende beruht auf dem causalen Zusammenhange (*liaison*) aller Dinge, welcher nach L. im Universum besteht.

Zu g. Man sehe Erl. 36.

Zu h. Bestimmt, (*determinée*) bezeichnet die Reihenfolge des geistigen und körperlichen Geschehens in jener möglichen Welt, welche Gott demnächst als die beste, zur Wirklichkeit übergeführt hat. Dadurch ist zwar alles Geschehene in dieser bestimmt, oder gewiss, und kann deshalb von Gott vorhergewusst werden, allein trotz dem soll nach L. die Freiheit des menschlichen Willens dadurch nicht aufgehoben sein. (Man sehe die Erl. 58 zur *Theodicee*, Bd. 80. S. 55.)

Zu i. Unter biegsam (*pliable*) meint L., dass die Körper, obgleich es kein Leeres in ihnen giebt, doch dadurch grösser oder kleiner an Umfang werden können, dass die anderen Substanzen, welche die Lücken des eigentlichen Körpers ausfüllen, durch den Druck aus ihm entfernt werden, oder umgekehrt bei Aufhören des Druckes in sein Leeres eindringen. Eine wirkliche Ausdehnung oder Zusammendrückung eines bestimmten gleichartigen Körpers, der keine Lücken enthält, nimmt L. nicht an, obgleich die Scholastiker dies lange Zeit behauptet haben.

Zu k. Was L. hier unter dem Absoluten (*l'absolu*) meint, ist nicht klar. Das Wort selbst enthält schon eine Negation, nämlich das Nicht-Bedingte, das Nicht-Endlose; es bestätigt also, dass der Mensch nur das Endliche positiv fassen kann und dass das Unendliche für

ihn nur als Verneinung des Endlichen, d. h. als Beziehungsform vorgestellt werden kann.

Zu l. Die Erläuterungen hierzu enthalten die Erl. 36, 37, 38. zu der Schrift No: II.

Zu m. Das hier zu Sagende ist bereits in Erl. 73 zu e) und Erl. 38 zu c) enthalten.

Erläuterungen zu No. XV.

(Ueber den letzten Ursprung der Dinge.)

74. Titel. S. 93. Dieser Aufsatz in lateinischer Sprache ist nach der eigenhändigen Notiz von L. am 23. November 1697 abgefasst worden, wahrscheinlich in der Absicht, denselben in den *Actis Eruditorum* zu veröffentlichen. Indess ist es dazu aus unbekannten Gründen nicht gekommen und so ist derselbe zuerst in der Sammlung von Erdmann 1841 veröffentlicht worden. Der von L. eigenhändig geschriebene Aufsatz wird in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt. L. entwickelt darin den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, und demnächst die Grundgedanken seiner *Theodicee*. Bekanntlich hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft 1781 jenen Beweis widerlegt. Der Aufsatz bietet einen guten Beleg zu dem in Erl. 73. zu b und e Gesagten; er gehört aber an sich zu dem Geistreichsten, was L. geschrieben hat.

75. Der Aufsatz selbst. S. 94. Zu a. Wenn man auch diesem Beweis für das Dasein Gottes nicht zustimmt, so bleibt es immer interessant, dessen Schwächen näher zu betrachten, da man nach dem in Erl. 73. zu b. Gesagten von L. dergleichen kaum hätte erwarten sollen. Der Beweis beruht auf zwei Sätzen, 1) auf der Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde für Alles, was besteht; 2) darauf, dass mit der Ewigkeit der Welt dieses Gesetz zu 1) nicht beseitigt werden kann. Dagegen ist nur zu sagen, dass das Gesetz zu 1) eine blosse *petitio principii* ist, denn es ist nirgends bewiesen

und es kann auch kein Beweis dafür geführt werden. Als ein Entstehen der Folge aus der Ursache ist diese Causalität eine blosse Beziehungsform im Denken, welche nichts Seiendes bezeichnet. Als die blosse regelmässige Folge der Wirkung nach der Ursache, ist es ein Satz, der nur inductiv aus vielen Fällen abgeleitet ist, und schon deshalb keine unbedingte Gültigkeit für das betreffende specielle Gebiet hat; noch weniger kann aber aus dem Bestehen dieser Causalität in vielen Gebieten diesem Gesetze eine ausnahmslose Allgemeinheit für alles Geschehen im Universum beigelegt werden. Damit allein fällt schon der deductiv auf die Allgemeinheit der Causalität gestützte Beweis. Sodann ist nicht abzusehen, weshalb, selbst wenn dieses Gesetz gälte, der Rückgang von Ursache zu Ursache ohne Ende, oder die Ewigkeit der Reihe nach der Vergangenheit hin diesem Gesetze nicht Genüge leisten soll. Man sagt meist, dass dann der gegenwärtige Zustand nie hätte erreicht werden können, allein die endlose Causalreihe wird durch die endlose Zeit nach rückwärts ausgeglichen; man kann also mit Hülfe der letzteren die erstere überwinden und deshalb zur Gegenwart gelangen. Ferner schliesst die Unendlichkeit der Zeit, nach der Vergangenheit hin, jeden Anfang in der Zeit aus nnd deshalb ist auch die Behauptung nicht zulässig, dass von dem Beginn der unendlichen Zeit ab nie die Gegenwart hätte erreicht werden können. Es ist eben kein Anfang in solcher Zeit vorhanden, und die Gegenwart ist wirklich da; sie kann also durch solche Unendlichkeit nicht widerlegt werden und eben so wenig diese Unendlichkeit durch das Dasein der Gegenwart. Endlich widerspricht der Beweis sich selbst, in so weit er für Gott keine Ursache seines Daseins verlangt, trotz der zuerst gesetzten unbedingten Allgemeinheit des Causalgesetzes. L. will dies mit der Nothwendigkeit Gottes rechtfertigen; allein dies ist ein Beweis im Cirkel; denn Gott wird erst durch das Causalgesetz nothwendig, er kann also dasselbe auch von sich selbst nicht ablehnen. Weshalb soll bei Gott eine Ausnahme von dem Causalgesetz statt finden? Man sieht nicht den mindesten Grund dafür ab. Die Nothwendigkeit ist hier weiter nichts, als dass man endlich einen Abschluss der Reihe haben will; also ein rein willkürliches Verlangen.

Schon die grossen Scholastiker, wie Duns Scotus und noch mehr Wilhelm von Occam haben die Schwäche dieses Beweises für das Dasein Gottes erkannt, und wenn dies bei L. nicht geschehen ist, so kann es nur aus seiner strengen Gläubigkeit an die christliche Lehre erklärt werden. — Mit dem „Ueberwiegen der Neigungen" ist die moralische Nothwendigkeit gemeint, welche bei Gott daraus entspringt, dass er in seiner Weisheit die Moralregeln ebenso einhält, wie der Mensch es soll; dass aber diese moralische Nothwendigkeit doch deshalb die Willensfreiheit nicht aufhebt. Es sind dies Gedanken, welche in der *Theodicee* weiter ausgeführt werden. Man sehe die Erl. 58. 116. 118—122. zur *Theodicee*.

Zu b. Unter „philosophischer Nothwendigkeit" versteht L. die Nothwendigkeit, welche aus dem Causalgesetz folgt; unter „metaphysischer Nothwendigkeit" aber eine solche, „wofür kein Grund angegeben werden kann" d. h. mit dürren Worten, die keine Ursache braucht. Ob aber überhaupt eine solche Nothwendigkeit besteht und welcher Natur sie an sich ist, lässt L., obgleich es die Hauptsache ist, bei Seite. Dies bestätigt, wie zu a) gesagt worden, dass der Beweis sich selbst widerspricht. — Uebrigens ist in Bd. I, 62 dargelegt, dass die Nothwendigkeit durchaus keine seiende, den Dingen einwohnende Bestimmung oder Eigenschaft ist, sondern nur eine besondere Art, einen bestimmten Inhalt zu wisssen. Auch Kant erkennt dies in seiner Kritik der reinen Vernunft an (Bd. II, 118 und 243), allein vergisst dies später in der Dialectik und nimmt da die Nothwendigkeit wieder als eine reale Eigenschaft Gottes (Bd. II, 415). Man sieht, wie schwer es auch bei Kant hielt, sich aus den Banden des Idealismus zu befreien.

Zu c. Nachdem L. das Dasein Gottes erwiesen hat, kommt es ihm nun darauf an, das Dasein der Welt zu erklären, oder wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen ist, eine Frage, die seit alten Zeiten die idealistischen Philosophen beschäftigt hat, während der Realismus nur das Endliche als seiend nimmt, das Unendliche aber ihm nur eine Beziehungsform ist. Zum Verständniss des hier von L. Gesagten halte man fest, dass nach ihm in Gottes Verstande von Ewigkeit alle

Formen der endlichen Dinge und alle möglichen Reihen oder Welten, zu denen diese Formen verbunden werden können, als gedachte bestanden haben. L. nennt diesen Inhalt in dieser Form des blossen Wissens das „Mögliche" oder „die Wesenheit" (*essentia*) oder die „mögliche Wirklichkeit" (*realitas possibilis*) und giebt diesen Wesenheiten ein Verlangen nach dem Dasein. (*tendere ad existentiam.*) Daraus entsteht nun ein Kampf des vielerlei Möglichen um das in's Dasein treten, und in diesem Kampfe gelangen diejenigen Formen und diejenige Reihe derselben zum Dasein, welche die meiste Quantität von Wesenheit (*essentiae quantitas*) enthalten. Es ist dies eine kühne Behauptung; sie wird lediglich darauf gestützt, *quod aliquid potius existit, quam nihil*; wörtlich: weil das Etwas mehr oder eher besteht, als das Nichts. Allerdings kann man diese Tautologie zugeben, da das Nichts überhaupt kein Dasein hat; allein daraus folgt nicht im Mindesten ein Verlangen bei den blos gedachten oder möglichen Formen zum Dasein zu gelangen; denn sie sind ja schon mehr, wie Nichts und ob ein Inhalt als blos gedachter schlechter ist, als ein seiender, bleibt doch fraglich und erinnert an den ontologischen Beweis Anselm's. Endlich ist das Denken kein Verlangen; jenes ist ein wissender, dieses ein seiender Zustand der Seele, deshalb kann in den blos möglichen Formen kein Verlangen nach irgend etwas enthalten sein.

Man hat an dieser Begründung ein schlagendes Beispiel von den Schwächen aller Beweise, die auf deductivem Wege über das Gebiet der Erfahrung hinaus gehen wollen.

Zu d. Diese Deduction, die an sich geistreich ist, characterisirt die philosophische Denkungsweise von L. sehr treffend. Das Gesetz der Sparsamkeit, was L. hier geltend macht, kann natürlich nur von dem angenommen werden, welcher eine Vernunft in den Stoff unmittelbar, oder einen leitenden Gott daneben annimmt, und zwar einen solchen Gott, welcher sein Ziel mit dem geringsten Aufwand zu erreichen sucht. Diese Methode zu beweisen, ist auch heute nicht erloschen; von Hartmann lässt das Unbewusste zunächst den Mechanismus in die Natur einführen, um sich, dem Unbewussten, damit die Arbeit der

Nachhülfe zu erleichtern, obgleich er im Beginn des metaphysischen Theiles ausdrücklich sagt, dass das Unbewusste nie ermüde. Auch die sonstigen Anhänger der Teleologie verfahren ebenso; da sie den Mechanismus nicht ganz beseitigen können, wird er zum Diener ihrer Ziele gemacht, als wenn alle diese Potenzen, wie ein guter Hausvater, ihre Mittel vorsichtig zu Rathe halten müssten. — Interessant ist, dass L. bis hierher immer noch die Weisheit Gottes bei Seite lässt; in der *Theodicee* benutzt er dagegen die hier aufgestellten Ansichten nicht mehr, sondern lässt gleich die Weisheit Gottes die beste Welt wählen, und diese Qualität der Besten wird zwar aus der grossen Menge der Realität mit abgeleitet, aber doch ohne der Wesenheit an sich ein Verlangen nach dem Dasein, wie hier, beizulegen. Es ist sehr möglich, dass dem L. diese Deduction, trotz des hier unmittelbar Folgenden bei nochmaliger Ueberlegung zu pantheistisch erschienen ist, und dass er deshalb die Publication dieses Aufsatzes unterlassen hat.

Zu e. L. bleibt hier nicht ganz consequent. Oben hat er den möglichen Dingen oder den Wesenheiten als solchen ein Streben nach dem Dasein beigelegt; Gott ist dabei nicht erwähnt worden. Hier dagegen sind diese Wesenheiten nur Accidenzen Gottes, Formen und ewige Wahrheiten in seinem Verstande, die seit Ewigkeit in diesem vorgebildet bestehen und ihr Uebergang zum Dasein erfolgt nur durch den bereits daseienden Gott, indem L. hier anerkennt, dass Daseiendes nur von Daseiendem ausgehen könne. Dies sind Inconsequenzen, die sich indess aus der Collision erklären, in welche mitunter das philosophische Denken bei L. mit seinem religiösen Glauben geräth.

Zu f. Unter „formalen Nothwendigkeiten" meint L. die Formen (*εἴδη*) und ewigen Wahrheiten (oder die obersten Grundsätze, die *ἀρχαι* des Aristoteles), welche in Gottes Verstande von Ewigkeit bestehen und nicht von ihm erst geschaffen worden sind, sondern zu seiner Substanz selbst gehören. Das Bedenkliche dieser Annahme für die Allmacht Gottes ist bereits zur *Theodicee* Erl. 191. 246. dargelegt worden. Auch in von Hartmann's Unbewusstem sind diese Formen und überhaupt die wirkliche

Welt in der Form des unbewussten Vorstellens bereits vollständig vorhanden und nicht erst von demselben erzeugt. Die Allmacht des christlichen Gottes wird da durch den alogischen Willen vertreten. — Uebrigens verwechselt hier L. die blossen Beziehungsformen der Ursachlichkeit, der Möglichkeit u. s. w., welche gar kein Seiendes bezeichnen, mit den Begriffen des Seienden.

Zu g. Es bezieht sich dies auf das Schwanken des L. in seiner Studienzeit, wo er bei einem Spaziergange in dem Rosenthale bei Leipzig überlegte, ob er zu der Corpuscularphilosophie der Atomiker sich wenden, oder in dem Idealismus verharren solle. Die Klarheit und Bestimmtheit jener Lehre zog ihn sehr an, allein sein Temperament und seine Neigung gaben endlich dem Idealismus die Oberhand, wie ja dieser halbpoetische Idealismus hier in einer sehr zierlichen Weise geboten wird.

Zu h. Der Idealismus bei L. vermag die Begriffe und Beziehungsformen noch nicht zu verselbständigen; der feste Glaube an den christlichen Gott macht es ihm noch möglich, diese Begriffe als Accidenzen in den Verstand Gottes zu verlegen und so denselben ein Selbständiges unterzulegen. Später, als dieser Glaube erloschen war, bei Hegel z. B., verwandelte deshalb der Idealismus diese Begriffe in selbständige Seiende, in sogenannte objective Gedanken, die für sich bestehen und als solche, oder als Ideen den Kern der Welt und deren immanenten Gott bilden.

Zu i. Je mehr L. sich hier seinem Idealismus überlässt, um so deutlicher treten die Schwächen in der Begründung der aufgestellten Sätze hervor; indess wird der Leser durch die warme und überzeugungstreue Darstellung dafür entschädigt.

Zu k. Dies sind sehr gute Betrachtungen, allein als Beweis von der besten Welt könnten sie nur dann gelten, wenn vorher feststünde, dass die vorhandene Welt wirklich ein Kunstwerk sei, wo das Schmerzliche und Hässliche durch die ästhetischen Regeln gerechtfertigt werden könnte. Da aber diese Vorbedingung fehlt, so helfen

diese Gleichnisse nicht weiter, enthalten vielmehr eine versteckte *petitio principii.*

Zu l. L. lässt hier in dem Beweisen nach und begnügt sich, den weiteren Inhalt seines Systems blos darzulegen. Mit den Worten „dass die Seelen das Universum in sich zusammenziehen“ ist dasselbe gemeint, wie mit den früheren Aussprüchen, wonach die Seelen eine jede, der Spiegel des Universums von ihrem Standpuncte aus sein soll. Indem so die Seelen als Theile des Universums das Ganze in sich enthalten, nennt sie L. in pikanter Weise „ganze Theile.“

Zu m. L. schliesst hier mit einer Rechtfertigung seines Optimismus, welche später ausführlicher in seiner *Theodicee* wiederholt worden ist. Sie beruht wesentlich darauf, dass wir nur einen kleinen Theil der Welt nach Raum und Zeit gemessen, kennen, mithin das Elend hier dort seine Entschädigung erhalten werde. Indess ist, abgesehen von theologischen Gründen, und blos philosophisch aufgefasst, dies eine Rechtfertigung des wirklichen Leidens durch blos mögliche Entschädigungen, womit man zuletzt Alles rechtfertigen, aber nichts beweisen kann. Deshalb war es sehr natürlich, dass, als der religiöse Glaube bei den Philosophen zu erlöschen begann, dieser Optimismus in einen Pessimismus umgeschlagen ist, der sich für das Elend auf das Wirkliche stützt und mit blossen Möglichkeiten des Glücks sich nicht abspeisen lässt.

Erläuterungen zu No. XVI.

(*Ein Brief von Leibniz über die Verbindung von Seele und Körper.*)

76. Titel. S. 103. Der Verfasser der hier erwähnten Geschichte der Werke der Gelehrten ist Jacques Basnage de Beauval, geb. 1653 zu Rouen. Er wurde Professor, später Prediger in Holland. An denselben ist auch der hier gelieferte Brief von L. gerichtet. Er wurde von Basnage selbst in seiner *Histoire des Ouvrages des Savans*, Juli 1698 zuerst veröffentlicht. Der Brief ist für das tiefere Verständniss der L'schen Philosophie von grossem Werthe.

77. Zu a. Der zweite Absatz des Briefes. S. 105. Der hier behandelte Einwurf bezieht sich auf § 14 des unter No. IX erläuterten „Neuen Systems" u. s. w. L. will hier das Natürliche der inneren Vorstellungsreihe in jeder Seele aus dem mechanischen Gesetz der Beharrlichkeit rechtfertigen. Allerdings gilt dasselbe nicht blos für die Ruhe, sondern auch für die wirkliche Bewegung eines Körpers; aber nicht für jede andere Veränderung. L. dehnt es indess hier über diese örtliche Veränderung hinaus, auf jede Veränderung aus. — Deshalb ist dieser Ablauf der Vorstellungsreihe kein physikalischer Vorgang, sondern die Folge eines Wunders, was Gott bei Erschaffung der Welt, wie ja L. selbst anerkennt, für jede Substanz vollführt hat. Deshalb trifft der Einwurf von Bayle auch mehr das Unnatürliche, was darin liegt, dass dieser Ablauf der Vorstellungen mit dem Ablauf der Veränderungen in der Aussenwelt übereinstimmt,

ohne dass doch letztere die Ursache der ersteren sind. Deshalb braucht die Seele die äussere Welt gar nicht; ihr Vorstellen und Wollen bleibt genau dasselbe, mag die Welt um sie herum bestehen oder nicht und mögen die Vorgänge in dieser zu den Vorstellungen in der Seele passen oder nicht. Es ist diese Lehre des L. schon der vollständige subjective Idealismus Fichte's, nur mit der für die Seele gleichgültigen Zuthat, dass auch eine äussere Welt neben der Seele besteht. Man sehe Erl. 67 zu d.

Zu b. Unter „Selbstbestimmt" (*spontanaité*) darf man hier nur verstehen: „nicht von Aussen bestimmt"; aber selbst bestimmt oder freiwillig kann man deshalb die Vorstellungen der Seele nicht nennen, weil sie nicht von ihr selbst verursacht oder hervorgerufen werden, sondern Gott die Reihe derselben in ihr ein für allemal bestimmt hat. L. verhüllt jedoch diesen Unterschied und deshalb ist ihm die Freiheit als Willkür noch etwas anderes.

Zu c. L. will die Natur oder die Kräfte der Dinge als Grundlage für den Unterschied zwischen dem natürlichen Geschehen und dem Wunder benutzen; allein die Frage, was zu der Natur oder den Kräften einer Sache gehöre, ist ja ebenfalls schwankend; es hängt blos von dem Menschen ab, was er als zur Natur und zu den Kräften einer Sache gehörig ansehen, oder nicht ansehen will und deshalb kann auch der Begriff des Wunders an dieser Natur keinen Halt bekommen. Recht deutlich zeigt dies die Schwere, welche man jetzt allgemein zu den natürlichen Eigenschaften des Stoffes rechnet, während L. sie noch zu den Wundern zählt.

Zu d. Die Annahme des L., dass in jeder Seele auch die noch zukünftigen Vorstellungen schon gekannt und nur wegen deren grosser Zahl verworren vorgestellt werden, ist eine so kühne Hypothese, dass L. selbst sie nicht näher begründen kann; dabei bleibt sie so unbestimmt, dass sie die Erkenntniss bei dem Menschen nicht im Mindesten erweitert. Es ist derselbe Gedanke, den L. früher ausgesprochen, wonach jede Substanz der Spiegel des ganzen Universums, selbst einschliesslich dessen zukünftiger Ereignisse ist. Es sind dies unfassbare Hypo-

thesen, zu denen L. allerdings in Folge seiner Lehre genöthigt ist, die aber so nutzlos und so unklar bleiben, dass L. selbst sie nur als verworrene Vorstellungen bieten kann.

Zu e. Diese etwas dunklen Worte wollen sagen, dass die in der einzelnen Seele sich folgenden Vorstellungen durch die in den übrigen Seelen und in den Körpermonaden gleichzeitig sich folgenden Vorstellungen bestimmt werden und dass deshalb bei diesem engen Zusammenhange des Innern aller Monaden nur ein unendlicher Geist diese Folge der Vorstellungen in der einzelnen Seele erkennen kann. Man muss dabei immer festhalten, dass unter dieser Verknüpfung (*liaison*) kein wirklicher gegenseitiger Einfluss der Substanzen auf einander zu verstehen ist, sondern nur die Rücksicht, welche Gott bei der im Beginn der Welt in jeder Substanz eingefügten Vorstellungsreihe auf die Reihen in den anderen Substanzen genommen hat. Man sieht, zu welcher unfassbaren Künstlichkeit L. dieses Wunder Gottes hinaufschrauben muss.

Zu f. Die genaue Erklärung dieser Stelle erfordert eine hier zu weit führende mathematische Auseinandersetzung. Es wird genügen, wenn der Leser an die Linie erinnert wird, welche der Mond als Punct aufgefasst im Verhältniss zur Erdbahn im Himmelsraume durchläuft und welche bekanntlich in sich durchkreuzenden Krümmungsbogen besteht.

Zu g. Es ist auffallend, dass L. diesen letzten Einwand des Bayle so wichtig nimmt, da er sich ja auf die Allmacht Gottes berufen konnte, welche in die einfache Seelensubstanz beim Beginn der Welt, die ganze Reihe ihrer in der Zeit sich folgenden Vorstellungen eingefügt hat. Nur weil L. trotzdem behauptet, die Seele bestimme sich selbst in ihrem Vorstellen, entsteht allerdings für ihn die Schwierigkeit, wie eine einfache Substanz ohne äusseren Anstoss sich zu Veränderungen in ihr selbst bestimmen kann. Lässt L. diese Behauptung von der Selbstbestimmung fallen, die ja offenbar nur sophistisch ist, so fällt auch alle Schwierigkeit, da ja Gott die Veränderung gemacht hat.

Zu h. Die Ansicht des L. über die ideale Natur des Raumes, welche schon ganz mit der späteren Auffassung Kant's übereinstimmt, soll später bei dem Briefwechsel mit Clarke zur Erläuterung kommen, wo L. sie in aller Ausführlichkeit entwickelt.

Zu i. Die Gedanken, mit welchen L. diesen Aufsatz schliesst, haben in Folge ihrer Kühnheit und Grossartigkeit, ja zum Theil in Folge ihrer Unfasslichkeit etwas für sich Einnehmendes, namentlich für poetische Gemüther; allein ihre Schwäche liegt in ihrer gänzlichen Ungeeignetheit, um aus denselben nähere und bestimmtere Gesetze für die einzelnen Vorgänge in der Natur zu entwickeln. Ohnedem sind solche Gedanken nur poetische Phantasien, welche für die besonderen Wissenschaften und für die Ausdehnung der Macht des Menschen über die Natur völlig nutzlos bleiben.

Erläuterungen zu No. XVII.

(*Ueber die Natur an sich oder über die den erschaffenen Dingen inwohnende Kraft und Wirksamkeit.*)

78. Titel. S. 113. L. sandte diesen Aufsatz als eine Recension der Sturm'schen Schrift an den Herausgeber der *Acta Eruditorum* nach Leipzig; dort ist er im September 1698 zuerst erschienen. Sturm war ein eifriger Anhänger der Cartesianischen Philosophie, unter welcher damals der Occasionalismus mit begriffen wurde; L. erwähnt seiner auch anderwärts öfters mit grosser Anerkennung. Der Aufsatz ist insofern von besonderem Interesse, als L. in Folge der Rechtfertigung seiner Ansichten gegen die Cartesianer hier genöthigt ist, dieselben bestimmter zu fassen und durch Beweise zu stützen, die weniger der Theologie entnommen sind, als dies anderwärts von ihm geschieht. Auch hat man an diesem Aufsatz ein deutliches Beispiel, in welcher Weise damals die Gelehrten metaphysische Fragen behandelten, und wie leicht man es mit den Beweisen *pro* und *contra* in einem Gebiete nahm, wohin keine Erfahrung hinreichte. Man sehe Erl. 79 zu o.)

79. Der Aufsatz selbst. § 2. Zu a. S. 114. Die Annahme eines allweisen und allmächtigen Gottes ist allerdings die, womit man am schnellsten mit allen Schwierigkeiten fertig wird; sie kann aber, abgesehen davon, dass das Dasein Gottes nicht beweisbar ist, nicht als eine wissenschaftliche Lösung der Frage über die Natur der Dinge gelten, weil sie keine Auflösung der in diesen enthaltenen Compli-

cationen, keine Ableitung derselben aus einfachen Elementen und Kräften bietet, sondern die ganze Frage mit ihren Complicationen unaufgelöst in die Weisheit Gottes verlegt, wo sie für uns ebenso unbegreiflich bleibt, wie vorher und weil auch dann für die Entscheidung einzelner Fragen, z. B. über die Gravitation, über die Descendenztheorie nicht das mindeste mehr, wie vorher, entnommen werden kann. Selbst wenn auch die Hypothesen jener von L. hier genannten Männer diese Aufgabe nur unvollkommen lösten, so haben sie doch den Vorzug vor L., dass sie den christlichen Gott nicht immer da herbeiholen, wo die menschliche Vernunft in's Stocken geräth.

Zu b. § 3. Aristoteles gebraucht nicht blos anscheinend, sondern ausdrücklich das Wort: *κινησις* als eines, was neben der örtlichen Bewegung auch das Entstehen und Vergehen, und die Veränderungen in Grösse und Qualität befasst. Die von L. hier erwähnte Definition der Bewegung ist in der Physik des Aristoteles Buch V. enthalten.

Zu c. § 3. Boyle war ein berühmter englischer Chemiker, welchen L. bei seinem Aufenthalt in London 1675 näher kennen lernte.

Zu d. § 4. Die beiden Gesetze, worin L. von Descartes abweicht, sind 1) dass nach L. nicht die Menge der Bewegung, sondern der Kraft in der Welt unverändert sich erhält, indem L. auch den Druck zur Kraft, aber nicht zur Bewegung rechnet; 2) dass das Maass der Kraft nicht durch das Product aus der Masse und Zeit (oder Geschwindigkeit), sondern durch das Product aus der Masse und dem Quadrat der Zeit oder Geschwindigkeit bestimmt wird. Es ist bereits bemerkt worden, dass hierbei beide Theile Recht haben, weil Descartes nur das Gesetz für die Kraft des Stosses aufgestellt hat und L. mit seinem Gesetz das der Arbeitskraft bezeichnet.

Zu e. § 5—7. Der kurze Sinn dieser § § ist, dass nach L. in den Dingen eine thätige Kraft enthalten ist, die zwar nicht sinnlich wahrnehmbar ist, aber dennoch in

ihnen besteht und welche nicht durch ein blosses Gebot Gottes ersetzt werden kann, sondern zu welchem eben auch eine Einrichtung in den Dingen hinzukommen muss, welche deren Thätigkeit durch alle Zeiten erhält. Dies soll eben diese thätige Kraft sein. L. nennt sie nicht einfach Kraft, um sie von dem blossen Vermögen zu unterscheiden, was noch nicht wirkt und auch von der Bewegung, weil ihre Kraft auch als Druck thätig sein kann. Uebrigens ist es unrichtig, diese Kraft, soweit damit der Druck und die Ortsbewegung gemeint wird, als ein durch die Sinne nicht Wahrnehmbares darzustellen, vielmehr ist der Muskelsinn oder das thätige Fühlen, (Bd. I, S. 2) gerade der Sinn, welcher von dieser Kraft eine höchst deutliche und sinnliche Vorstellung giebt.

Zu f. § 8. L. bekämpft hier die damalige Corpuscularphilosophie, welche den Körpern alle eigne Kraft abspricht und nur deren Substanz, d. h. die widerstandsfähige Ausdehnung beharren lässt. L. sucht nach der christlichen Lehre von der Einsegnung der Hostie beim Abendmahl darzuthun, dass das schaffende Wort Gottes den Körpern auch eine dauernde thätige Wirksamkeit oder Kraft verleihe, welche somit deren Substanz ausmache. Ohnedem würden, meint L., die Körper allerdings nur fliessende Zustände an der einen Substanz sein, wie Spinoza dies in Bezug auf die Dinge in ihrem Verhältniss zu Gott oder zur Natur behauptet habe.

Zu g. § 9. Der Leser wird leicht bemerken, dass hier die Umkehrung des Satzes eine reine Erschleichung ist, welche L. nur benutzt, um für seine Definition der Substanz, wonach dieselbe in einer thätigen Kraft (ohne Ausdehnung) besteht, auch einen logischen Beweis zu erlangen.

Zu h. § 10. R. Fludd, geb. 1574, gest. 1637 war ein eifriger Anhänger der Lehre des Paracelsus (geb. 1493, gest. 1541), welche aus einer Mischung selbständiger Naturbeobachtung mit Theosophie bestand. Fludd hat eine *Historia macro- et mikrokosmi metaphysica etc.* ge-

schrieben, welche L. hier als mosaische Philosophie bezeichnet.

Zu i. § 11. Dieser § ist für das Verständniss der Monadenlehre überaus wichtig. L. giebt hier zu, dass die Monade nicht blos Kraft ist, sondern auch Stoff enthält und dass beide, die Kraft und der Stoff zu einer Substanz vereint, die Monade bilden. Dies wäre beinahe das, was der moderne Materialismus lehrt. Freilich ist es schwer damit zu vereinen, wenn L. die Monade in allen seinen anderen Schriften für unräumlich erklärt und selbst den Raum und die Ausdehnung nur für ein ideales Ding, d. h. für eine blosse Vorstellung unserer Seele ansieht. Hierin liegt ein Widerspruch, der durch das ganze System sich hindurchzieht; in der Regel wird darin der Raum, die körperliche Ausdehnung, die Bewegung als etwas Wirkliches behandelt, aber in den Briefen des L. an Clarke spricht L. wieder dem Raume entschieden die Realität ab, und ähnliches wird auch in diesem Aufsatze bereits von der Zeit behauptet. — Auch bedarf es keiner weiteren Darlegung, dass der von L. hier versuchte Beweis der Kraft des Körpers nur ein Schein ist; denn das Fortfahren in der empfangenen Bewegung ist nur ein Beharren und gehört zu den leidenden Zuständen; ein Fortfahren aber in einer anderen Art von Veränderung, ohne dass eine Kraft stetig dabei fortwirkt, besteht nach der Erfahrung nicht.

Zu k. Es ist dies das Princip der Ununterscheidbaren (*indiscernibilium*). Nach L. giebt es keine zwei sich durchaus ähnliche und gleiche Dinge in der Welt. Er hat hier einen Beweis dafür zu geben versucht, welcher zunächst darauf beruht, dass es kein Leeres im Raume giebt; denn sonst passte dieser Beweis nicht und diese Verleugnung des Leeren ist doch höchst zweifelhaft. Sodann folgt daraus, dass wir den Unterschied nicht wahrnehmen könnten, noch keineswegs, dass keiner in einem durchaus gleichen Stoffe bestehe, da ja die verschiedenen Oscillationen, die an sich in dem Stoffe trotz seiner Gleichheit bestehen könnten, auch auf die Sinne einen verschiedenen Eindruck, als Farbe und Töne machen könnten; man würde diese Oscillationen nur nicht als Bewegungen wahrnehmen können. Also erhellt, dass

dieses Princip damit nicht bewiesen ist, denn die Bewegung gehört nicht dem Stoffe wesentlich an und dennoch würden ganz gleiche Stofftheilchen durch ihre verschiedene Oscillation sich unterscheiden lassen.

Zu l. Auch hier folgt daraus, dass wir diese Unterschiede bei völliger Gleichheit des Stoffes nicht wahrnehmen würden, nicht, dass diese nicht doch in der Zusammensetzung der Atome bestehen könnten.

Zu m. Dies sind keine Widersprüche, sondern verschiedene Zustände, die aus den dichten Atomen und dem Leeren zwischen denselben erklärt werden können, insofern dies Leere durch die Annäherung der Atome mehr oder weniger aufgehoben werden kann.

Zu n. Die Gegner, welche L. in § 13 bekämpft, sind die Occasionalisten (Malebranche u. s. w.), denen auch Sturm sich hier anschliesst. Sie gaben dem Stoffe eine völlige Passivität; er kann sich nicht einmal in seiner Substanz von einem Augenblick zum anderen erhalten, geschweige sich selbst bewegen, sondern dies wird alles bei der passenden Gelegenheit (*occasio*) von Gott bewirkt. Gegen diese Lehre tritt hier L. auf, indem er die selbständige Fortdauer der einmal geschaffenen Substanzen behauptet und ihnen eine stetig andauernde innere Kraft beilegt, durch welche sie sich auch ohne Dazwischenkunft Gottes nach ihren inneren Gesetzen bewegen können.

Zu o. Aber gerade diese Frage, die L. hier nicht erörtern will, ist es, um die es sich handelt. Aus dem Stosse folgt an sich keine Bewegung des gestossenen Körpers; uns scheint dies nur selbstverständlich, weil wir diese Verbindung zweier an sich sehr verschiedener Vorgänge immer einander folgen sehen. Deshalb nehmen die Occasionalisten die Hülfe Gottes für diese Fortbewegung in Anspruch und dies vereinigt sich sehr wohl damit, dass eine neue Kraft nöthig ist, um diese Fortbewegung zu hemmen, indem hier eine zweite Wirksamkeit Gottes hinzutritt, welche seine erste aufhebt. — Man sieht, wie alles in Schwanken kommt, wenn man über die beobachteten Thatsachen hinaus Fragen *a priori* erörtert, welche der Beobachtung gänzlich entzogen sind, wie z. B.: ob etwas nothwendig ist; ob es zur Voll-

kommenheit gehört; ob es eine Substanz oder ein Accidenz ist u. s. w. Gerade mit diesen Fragen beschäftigte sich vor Kant die Metaphysik und bemerkte nicht, dass es sich dabei nur um Beziehungsformen und Wissensarten (Bd. I, S. 31. 56.) handelte, welche durchaus kein Seiendes bezeichnen und deshalb auch auf die Natur des Seienden nicht den mindesten Einfluss haben.

Erläuterungen zu No. XVIII.

(*Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiste.*)

80. Titel. S. 132. Dieser Aufsatz ist erst von Erdmann in seiner Ausgabe der philos. Schriften von L. 1840 veröffentlicht worden. Das von L. eigenhändig geschriebene Heft befindet sich in der Bibliothek zu Hannover. Der Titel rührt von L. selbst her und der Aufsatz ist, wie er selbst bemerkt hat, 1702 in Charlottenburg bei Berlin von ihm niedergeschrieben worden, wo das Schloss für seine Gönnerin, die hannöversche Prinzess und Königin von Preussen, Sophie Charlotte, erbaut worden war und der Ort Lützelburg davon den Namen Charlottenburg erhalten hatte. Wahrscheinlich befand sich L. während dem zum Besuch bei der in Charlottenburg residirenden Königin und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die damaligen Gespräche mit derselben ihn zu diesem Aufsatz veranlasst haben, der in französischer Sprache von ihm abgefasst worden ist. Diese Vermuthung wird durch den Inhalt des Aufsatzes verstärkt, denn er setzt in seiner historischen Einleitung einen Leser voraus, welcher mit der Geschichte der Philosophie nicht vertraut ist, und welcher selbst im philosophischen Denken noch so wenig geübt ist, dsss die Begründungen sehr populär haben gehalten werden müssen. Deshalb hat L. wohl auch die Veröffentlichung dieses Aufsatzes unterlassen. Da indess der Aufsatz einzelne Punkte der L.'schen Lehre sehr eingehend behandelt, so erschien die Aufnahme desselben in die hier gelieferte Sammlung gerechtfertigt.

81. Der Aufsatz selbst. S. 132. Zu a. Vielleicht ist es zweckmässig schon hier anzudeuten, dass die Frage über einen allgemeinen Geist die entgegengesetzten Entscheidungen zulässt, weil sie auf den Begriff der Einheit sich stützt und dieser Begriff in sehr mannigfaltiger Weise sich besondert, so dass man denselben Gegenstand in der einen Beziehung als eine Einheit und in der anderen als eine Vielheit ansehen kann. So sind der Blätter, der Zweige, der Wurzeln viele an einem Baume, aber trotz dem sind sie durch den Baum zu einem Gegenstand verbunden. So bestehen an diesem Stück Zucker viele Eigenschaften, das Süsse, das Weisse, das Harte, das Glänzende u. s. w.; aber trotz dem sind sie als dies Stück Zucker zu einem Gegenstand geworden. So zerfällt der Tag in 24 Stunden und dennoch bilden diese vielen Stunden einen Tag. Weiter bildet jeder Begriff die Einheit für seine vielen Arten und unter ihn fallenden Einzelnen. So ist ferner Ursache und Wirkung, z. B. Blitz und Donner in dem Gewitter zu einem Vorgang verbunden; so zerfällt der Mord in die Absicht zu tödten, in die Ausführung durch einen Schuss, und in den tödtlichen Erfolg und doch ist dies Viele nur ein Mord. — So sehen wir denn auch in diesem Aufsatz ähnliche Fälle zur Erläuterung des einen allgemeinen Geistes benutzt. Der Wind, welcher in die Orgelpfeifen blässt, ist einer, (die Ursache), aber seine Wirkung ist unter Hinzutritt verschiedener mitwirkender Umstände eine vielfache. So lässt sich der Ocean in Tropfen, wie der Baum in seine Blätter u. s. w. auflösen, und doch bilden die vielen Tropfen nur einen Ocean. Umgekehrt bilden die räumliche Trennung, die Ungleichheit, die entgegengesetzten Thätigkeiten eine Trennung des Einen; so zerfällt der eine Bienenschwarm, die eine Schaafheerde in viele Einzelne; so sind der Beleidiger und der Beleidigte vermöge der Causalität eine Einheit, das eine Duell besteht aus ihnen beiden, aber indem sie gegen einander kämpfen, werden sie zwei in scharfer Trennung. In dieser Weise benutzt L. den Kampf entgegengesetzter Thätigkeiten der verschiedenen Menschen zum Beweis des Vielen und des fehlenden Einen.

Aus diesen Gründen taucht die Annahme eines allgemeinen Geistes, als der Substanz, von welcher die ein-

zelnen Seelen nur die *modi* (Spinoza), oder von welchem als dem Begriffe, die einzelnen Seelen nur die Negationen und jener die Negation der Negationen ist (Hegel), immer wieder auf, je nachdem man von den Vielen mehr das einende Moment betont und das trennende zurückstellt. Bei dem einzelnen Menschen bildet nun die Persönlichkeit, oder das Ich, eine eigenthümliche und besonders lebhaft empfundene Einheit; deshalb widersteht es dem Gefühl, sich selbst mit Anderen zu einer seienden Einheit (Bd. I, 26.) verschmolzen anzusehen; höchstens lässt man da Beziehungsformen, oder Einheiten, welche auf dem Begehren beruhen (Bd. I, 52.), (wie die Causalität, die Ehe, Familie, der Staat u. s. w.) zu, wo die Einheit mehr eine gedachte und keine seiende ist. Deshalb empört sich das Gefühl gegen die Lehre des Spinoza, welcher den Einzelnen nur zu einem Modus (Zustand) an der Substanz Gottes macht, aber es lässt sich eher die Hegel'sche Einheit des Begriffes gefallen, zumal hier die Negation, wodurch der Einzelne entsteht, positiv gefasst, unbestimmt bleibt. (Vergl. Erl. 10.)

Hieraus erklären sich diese Streitigkeiten innerhalb der Philosophie. Sie werden nie aufhören, da in den religiösen Stimmungen und in dem geistigen Verlangen nach Einheit des Vielen die Annahme eines allgemeinen einen Geistes stets eine starke Stütze findet und da andererseits die lebhafte Empfindung der eignen Persönlichkeit, des Ichs gegenüber allen Anderen jede Aufhebung der Selbständigkeit der einzelnen Seelen mit Lebhaftigkeit zurückweist.

Zu b. Es ist dies die bekannte Königin Christine von Schweden, welche bei ihren überwiegenden philosophischen Neigungen einen lebhaften Verkehr, namentlich auch mit Descartes unterhielt, später dem Throne entsagte, nach Paris und Rom ging und zum Katholicismus übertrat.

Zu c. Miguel de Molinos, ein spanischer Priester, geb. 1640, gestorben im Gefängniss der Inquisition zu Rom, ist der bekannteste Vertreter des Quietismus, welcher sich aller Thätigkeit enthält und gleich den indischen Buddhisten durch Versinken in das Allgemeine sich Gott am meisten zu nähern sucht.

Wegen Angelus Silesius sehe man Erl. 11. zur *Theodicee.*

Zu d. Das Genauere über die Ansicht des Aristoteles selbst ist aus dem III. Buche seiner Seelenlehre und aus seiner Metaphysik Buch XII zu entnehmen, wo die betreffenden Erläuterungen das Weitere ergeben. Der hier aus dem Nichtsein des Positiv-Unendlichen entnommene Beweis gehört dem Aristoteles nicht an, und ist auch nicht richtig, da die Neugeborenen blos eine Zunahme der Seelen, eine zwar wachsende, aber doch immer endliche Zahl ergeben.

Zu e. Unter Archeus oder Archäus verstand Paracelsus (Erl. 79 zu h) das Lebensprincip in allem Lebendigen; in dessen Kampfe gegen das Krankheitsprincip besteht die Krankheit mit ihrem Ende als Genesung oder Tod.

Zu f. Diese Nebeneinanderstellung kommt bei L. öfters vor; unter Geschöpfen oder lebendigen Wesen (*animaux*, welches die Uebersetzung von dem ζωον des Aristoteles ist, und sowohl Menschen wie Thiere befasst, wofür hier das Wort Geschöpfe benutzt worden) versteht L. Seelen, die zugleich mit einem körperlichen Organismus bekleidet sind. Nach L. giebt es gar keine Seelen ohne solchen Körper; selbst die Engel haben einen solchen; nur Gott ist rein geistig.

Zu g. Unter „bildlichen Vorstellungen" sind theils die Wahrnehmungen der Sinne, theils die als Erinnerung an diese auftretenden blossen Vorstellungen, theils die nach ihnen von der Phantasie gebildeten Vorstellungen zu verstehen. Unter „abstracten Vorstellungen" meint L. die, welche durch begriffliches Trennen jener entstehen, jedoch mit Hinzunahme der Beziehungsformen und Wissensarten, deren Unterschied von den Begriffen des Seienden ihm noch unklar ist. Das Nähere enthält Bd. I 10. 31. 56. der philos. Bibliothek.

Zu h. Dies klingt zwar tiefsinnig und treffend, allein ist, trotz Kuno Fischer, ein verworrener Gedanke. Die Selbstwahrnehmung bietet ebenfalls bildliche Vorstellungen von den Gefühlen, Begehren und überhaupt von den Zuständen der eignen Seele, wie es die Sinne von den äusseren Gegenständen thun. Deshalb sind jene

keine abstracten oder angeborenen Vorstellungen; sie werden vielmehr ebenso wie die Sinnesvorstellungen durch Wahrnehmung erworben. Das, was angeboren ist, sind nur die trennenden, verbindenden und beziehenden Richtungen des Denkens, wobei die Beziehungsformen zur Anwendung kommen, die kein Gegenständliches bezeichnen, sondern nur verbindende und trennende Formen innerhalb des Denkens sind. Aller Inhalt des Seienden, sowohl des körperlichen, wie des geistigen wird nur durch Wahrnehmung der Seele zugeführt; nur darf man diese Wahrnehmungen nicht blos von den sinnlichen verstehen, sondern muss auch die Selbstwahrnehmung dazu rechnen. (Das Nähere enthält Bd. I, 1 — 10.)

Zu i. Dies ist ein Satz der Scholastiker, der noch heutzutage von der idealistischen Philosophie viel benutzt wird; allein für seine Annahme ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Weshalb soll ein Ding, was keinen Anfang hat, auch kein Ende haben und umgekehrt? Nach der christlichen Religion haben alle Seelen einen Anfang aber kein Ende; es kann also doch diese Vorstellung nicht so verkehrt sein.

Zu k. Man sehe über diese Ansicht das zu Erl. 62 zu h. Gesagte.

Zu l. Ueber das Irrthümliche dieser Ansicht sehe man Erl. 36.

Zu m. Auch diese Benutzung der angeblichen Forderungen der Ordnung der Natur gehören zu jenen erschlichenen allgemeinen Sätzen, durch welche mangelhafte Beweise von dem Idealismus ergänzt zu werden pflegen. Schon Aristoteles hat ähnliche ἀρχαι, die aus der Vernunft stammen sollen.

Zu n. Ueber dieses Princip des stetigen Uebergehens der Dinge in einander sehe man Erl. 46.

Zu o. Diese Lehre ist näher entwickelt und begründet in No. XIX und No. XXV, wo die zugehörigen Erläuterungen das Weitere ergeben.

Erläuterungen zu No. XIX.

(*Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen.*)

82. Titel. S. 144. Dieser Aufsatz ist zuerst in der Zeitschrift *Histoire des ouvrages des Savans* im Mai 1705 veröffentlicht worden. Der Schluss des Aufsatzes ergiebt, dass derselbe aus einem Briefe entnommen ist, welchen L. an den Herausgeber jener Zeitschrift, den Herrn Basnage gerichtet haben wird; deshalb ist auch der Aufsatz in französischer Sprache abgefasst. Er ist in so fern für die Philosophie des L. von Bedeutung, als er sich gegen die damals herrschenden Ansichten über Entstehung der Organismen richtet und dabei zu der eignen Lehre von L. manche erläuternde Erklärungen enthält, die in dessen sonstigen Schriften sich nicht finden. Es wird vorausgesetzt, dass der Leser bereits den Aufsatz IX (das neue System u. s. w.) nebst dessen drei Zusätzen mit den dazu gegebenen Erläuterungen kennt, und deshalb wird das dort Gesagte hier nicht wiederholt werden.

83. Der Aufsatz selbst. Zu a. S. 144. Es sind diejenigen Monaden gemeint, welche als Seelen deutliche Vorstellungen haben und mit einem organischen Körper versehen sind, im Gegensatz der Monaden, welche nur verworrene Vorstellungen enthalten und in ihrer Verbindung blos das darstellen, was man Körper nennt. Die Bedenken, die sich hierbei erheben, sind in Erl. 62 zu l und m angedeutet worden.

Zu b. Substantielle Formen nannten die Scholastiker die geistigen (formalen) für sich bestehenden oder selb-

ständigen Dinge, im Gegensatz zu den accidentellen Formen, welche zwar auch geistiger Natur, aber nur unselbständig jenen anhängen. Hier unterscheidet L. noch unter jenen und will auf blosse leblose Gebilde diesen Ausdruck nicht angewendet wissen.

Zu c. Ueber Archäen sehe man Erl. 81. zu e)

Zu d. Das Wort „Gelegenheit" ist eine Anspielung auf den Occasionalismus.

Zu e. Es ist dies allerdings eine sonderbare Empfehlung für eine Hypothese; dass sie nämlich so kunstvoll sei, dass nur ein Gott mit unendlicher Macht und Weisheit sie zu verwirklichen im Stande gewesen sei. Für die Wissenschaft gilt gerade das Gegentheil, die höchste Einfachheit, als die beste Empfehlung, und nur die enge Verbindung christlichen Glaubens mit dem philosophischen Denken konnte bei L. dergleichen Aussprüche veranlassen.

Zu f. Die plastischen Naturen, oder Principien, die L. hier mehrmals erwähnt, waren von einem Theile der damaligen Naturphilosophen aufgestellt worden, um die unbegreifliche und wunderbare Natur der Organismen zu erklären. Man wagte noch nicht, wie heutzutage, die organischen Bildungen aus dem Unorganischen abzuleiten und man stellte deshalb in jenen plastischen Naturen ein Princip oder eine wirksame besondere Kraft auf, welche diese Bildungen (πλαζειν) des Organischen aus dem Unorganischen ausführen sollte. Dieselben glichen in hohem Maasse der späteren Lebenskraft. Die Wissenschaft verwirft heutzutage mit Recht alle diese Hülfsmittel, weil sie in Wahrheit nichts erklären, sondern den zu erklärenden Vorgang in der Form eines Princips nur noch einmal setzen, aber nicht in einfache Kräfte mit festen Gesetzen auflösen, welche allein den Geist befriedigen und allein dem Menschen die Macht über die Natur gewähren, auf der alle Kultur beruht.

Zu g. Hier erkennt L. ausdrücklich an, dass die niederen Monaden, welche den Stoff bilden, aus einem Organismus in den anderen überwandern. Es ist auffallend, dass er da nicht bedenklich geworden ist, wie dann in einer solchen Monade bald die Bewegungen eines

Wurmes, bald eines Menschen, bald eines Vogels, bald einer Pflanze in endloser Reihe bei der Schöpfung haben vorherbestimmt werden müssen; es ist dies ein so ungeheueres, in's Unendliche verlaufendes Wunder, dass es selbst für Gott als unmöglich erscheint.

Zu h. D. h. erklären sollten; denn eine wirkliche Erklärung der vielen, noch unerklärten Vorgänge und Dinge in der Natur ist mit Hülfe dieser Aehnlichkeit noch keineswegs erreicht worden. Ueberall können nur wirkliche Beobachtungen, wie z. B. die mittelst der Spectralanalyse uns weiter führen und die Kenntniss über Welten gewähren, die der unmittelbaren Wahrnehmung entzogen sind.

Erläuterungen zu No. XX.

(*Ueber die Art und Weise, die wirklichen Erscheinungen von den eingebildeten zu unterscheiden.*)

84. Titel. S. 153. Dieser Aufsatz ist zuerst von Erdmann in seiner Sammlung der Philos. Werke von L. 1840 veröffentlicht worden. Erdmann sagt darüber in seiner Vorrede: „Dieses Fragment ist aus der in der „Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschrift ent„nommen. Dasselbe ist, wie die Schriftzüge zeigen, zu „verschiedenen Zeiten zusammengestellt und möglicher „Weise schon vor 1700 geschrieben.“ Indess ist der Inhalt in sich so zusammenhängend, dass kaum längere Zeiträume zwischen der Abfassung seiner einzelnen Theile angenommen werden können und da dasselbe in seinem zweiten Theile die Monadenlehre mit der prästabilirten Harmonie als eine bei L. vollständige feste Ueberzeugung zur Voraussetzung hat und ohne Kenntniss desselben kaum verständlich ist, so wird es erst später, als das Neue System der Natur u. s. w. (No. IX) vom Jahre 1695 abgefasst worden sein. Es scheint, dass L. es, da es lateinisch abgefasst ist, für die *Acta Eruditorum* bestimmt gehabt hat; weshalb aber die Veröffentlichung unterblieben, ist nicht ersichtlich. Der Aufsatz hat für die Philosophie des L. grosse Bedeutung, weil es der einzige ist, in welchem das erkenntniss-theoretische Princip derselben erörtert wird.

85. Der Aufsatz selbst. S. 154. Zu a. Indem L. nach einem Kennzeichen des wahrhaft Seienden sucht, beginnt

er mit den in unserer Seele auftretenden Vorstellungen. Diese gelten ihm als gewiss, d. h. als wirklich seiende Vorstellungen und ebenso gilt ihm als gewiss, dass ich bin, der ich diese Vorstellungen habe. Es erinnert dies an das *Cogito ergo sum* des Descartes, ist aber in so fern mangelhafter, als das blosse Vorstellen mit dem Denken nicht genau zusammenfällt. Denn das Denken enthält schon eine Thätigkeit, also auch ein Thätiges, was damit sein Dasein viel überzeugender darlegt, als das blosse Wahrnehmen und Vorstellen, da bei diesem ein thätiges Vorstellen der Seele nicht hervortritt. Indess hält auch Descartes in seiner ersten Meditation an diesem engeren Begriffe des Denkens nicht fest.

Zu b. Phänomene oder Erscheinungen nennt L. hier diejenigen Vorstellungen in unserer Seele, welche als die Vorstellung eines, ausserhalb des Vorstellens vorhandenen Seienden sich bieten. Dieses Vorgestellte oder Wahrgenommene gilt hier zunächst als Erscheinung, d. h., es will zwar als das Bild eines Seienden sich geltend machen, aber die Frage, ob wirklich ein solches Seiende, wie die Vorstellung es bietet, besteht, ist damit noch nicht entschieden. Deshalb spricht auch später L. von wirklichen Erscheinungen, was anscheinend ein Widerspruch ist, aber nur andeuten soll, dass das von der Vorstellung oder Wahrnehmung der Seele zugeführte Bild ein wirklich Seiendes darstellt und damit eine Erscheinung ist, welcher ein Wirkliches entspricht.

Zu c Dass alle die von L. in dem vorgehenden Absatz angegebenen Kennzeichen der Wirklichkeit eines Vorgestellten nicht beweisend sind, erkennt hier L. selbst an. Allein streng genommen kann dann auch keine Wahrscheinlichkeit behauptet werden; denn diese erfordert, dass die Regeln, auf welche sie sich stützt, wirklich zur Wahrheit führen oder Kennzeichen eines Seienden sind, und unterscheidet sich von dem Kriterium der Wahrheit nur dadurch, dass nicht alle, sondern nur ein Theil der Bedingungen in dem betreffenden Falle vorhanden sind, auf welchem die Wirklichkeit des Vorgestellten beruht. — Daneben erwähnt L. hier, ohne es selbst zu bemerken, eines anderen Criterii der Wahrheit, nämlich des Satzes

vom Nichtsein des sich Widersprechenden. Er hätte indess diesen wichtigen Satz vielmehr herausheben sollen, da er der oberste Fundamentalsatz ist, von welchem jedes erkenntniss-theoretische Princip ausgeht, weshalb auch Aristoteles denselben in seiner Metaphysik sehr ausführlich erörtert.

Zu d. Dieser Grund wird von Descartes als der letzte und entscheidende geltend gemacht, auf welchen er das Dasein der sinnlich wahrgenommenen Aussendinge stützt.

Zu e. L. übersieht hier den Unterschied, dass für uns, als Lebendige, zwei Zustände bestehen, das Wachen und das Träumen und dass wir in dem Zustande des ersten das Täuschende des letzteren erkennen, also hier Gott uns selbst bereits das Mittel gewährt hat, um uns vor Täuschung zu schützen. Anders ist es aber mit dem Zustande des Wachens. Nimmt man überhaupt an, dass Gott uns geschaffen hat, so hat er uns auch den unwiderstehlichen Drang eingeflösst, das Wahrgenommene, in dem kein Widerspruch besteht, für wahr zu halten und es fehlt uns ein Mittel, wie bei dem Traume, was uns über das Trügerische dieses Dranges belehrt. Deshalb hat Descartes ganz Recht, wenn er hier Gott als den aufstellt, der uns zu diesem Irrthum verleitet, im Fall diese Wahrnehmung kein Seiendes vermitteln sollte. Natürlich fällt dieser Beweis, wenn kein Glaube an Gott besteht und deshalb fällt dieser Grund für diejenigen Philosophen hinweg, welche das Dasein Gottes für nicht beweisbar halten.

Zu f. Diese Folgerung hängt damit zusammen, dass L. die Zeit nicht als etwas Wirkliches annimmt, sondern nur als eine Ordnung, als eine Vorstellung oder als ein ideales Sein; wenn also nicht mehrere Seelen beständen, so hätte die einzelne Seele keine Unterlage für solche Ordnung und also auch nicht für die Vorstellung der Zeit selbst. L. übersieht hierbei, von anderem abgesehen, dass die eine Seele die andere niemals wahrnehmen kann, sondern nur die sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen ihres

Körpers und dass er selbst so eben die Wirklichkeit der Körper als unbeweisbar hingestellt hat.

Zu g. Dieser Satz ist höchst sonderbar; auch giebt L. nicht an, welche Veränderung dann in dem Manne in Indien statt finde, wenn seine Frau in Europa stirbt. Die Wittwenschaft ist ja nur eine äusserliche Benennung, eine Verneinung, und die vorgehende Verbindung hat, wenn die Frau in Europa stirbt, nur in gewissen Rechtsverhältnissen bestanden, die nicht als eine Eigenschaft, oder als ein Zustand des Mannes gelten können. Nicht jedes Prädicat muss in der Natur des Subjects enthalten sein; wie schon alle die Prädicate ergeben, welche blos Beziehungen ausdrücken.

Zu h. Hier kommt L. auf seine Monadenlehre, wonach jede Monade ein Spiegel des Universums ist. Das „ausdrücken" (*exprimere*) bezeichnet hier das Spiegeln; das ganze Universum spiegelt sich in den Vorstellungen der Monade, wenn auch nach anderen Aeusserungen von L. (Erl. 77 zu d. und e.) dieses Spiegeln sich nicht auf unmittelbare Gegenwart, sondern nur auf den causalen Zusammenhang aller Dinge stützt.

Zu i. Hier, wie in dem ganzen vorletzten Absatz, wird die Beweisführung unsicher und springend, wie der Leser bemerken wird; und vielleicht hat L. dies später selbst bemerkt und deshalb die Veröffentlichung des Aufsatzes unterlassen. Es ist auffallend, wie alle Anhänger des Idealismus in der Darstellung ihres erkenntniss-theoretischen Princips in's Stocken gerathen; so Descartes in seiner Abhandlung über die Methode richtig zu denken, wo er von allem anderen, nur nicht von diesem Princip handelt; so Spinoza, der seinen Tractat zur Verbesserung des Verstandes nicht vollenden konnte und so auch hier Leibniz, der zuletzt zugiebt, dass alle Kriterien für die Wirklichkeit der äusseren Dinge fehlen. Es war deshalb sehr natürlich, dass Berkeley wenige Jahre darauf dahin gelangte, diese Wirklichkeit ganz zu leugnen.

Zu k. Hier folgt L. in den Qualitäten der Dinge der Lehre der Atomiker, welche nur Atome und deren Gestalt, Grösse und Bewegung als das allein Wirkliche anerkennen; allein L. geht noch weiter und behauptet selbst die

Idealität des Raumes, später (No. XXV) auch die Idealität der Zeit, so dass es irrig ist, wenn man meint, erst Kant habe diese Lehre aufgestellt. Dass die Körper nur Aggregate von Monaden sind, hat L. schon mehrmals ausgesprochen; bei den organischen Körpern soll die Organisation von deren Theilen sogar in's Endlose gehen.

Erläuterungen zu No. XXI.

(Ein Brief an Herrn Coste über die Nothwendigkeit und Zufälligkeit.)

86. Titel. S. 159. Dieser Brief ist erst 1840 von Erdmann in seiner Sammlung veröffentlicht worden. Er ist französisch abgefasst und das Original befindet sich in der Bibliothek zu Hannover, bei den übrigen von L. nachgelassenen Manuscripten. Dies kann jedoch nur das Concept des Briefes sein, oder der Brief selbst ist von L. nicht abgesandt worden. Beides ist aber unwahrscheinlich, denn L. wird zu den so oft von ihm erörterten Fragen, welche dieser Brief behandelt, nicht erst ein Concept sich gemacht haben; indess lässt sich dieser, an sich auch unerhebliche Umstand nicht weiter aufklären. Auch über Herrn Coste sind weitere Nachrichten nicht vorhanden.

87. Der Brief selbst. S. 161. Diese Unterscheidung der Nothwendigkeit in eine logische und eine moralische bildet einen wesentlichen Punkt in der Philosophie des L. Darauf beruht wesentlich die *Theodicee* und in Erl. 4 zur *Theodicee* (Bd. 80. S. 22.) ist diese Frage bereits erörtert. Hier behandelt L. diese Frage am ausführlichsten. Die moralische Nothwendigkeit gehört danach eigentlich nicht zur Nothwendigkeit, sondern zu deren Gegentheil, zur Zufälligkeit, d. h. zu derjenigen Art von Dingen und Vorgängen, deren Gegentheil keinen Widerspruch enthält.

Bayle und die meisten englischen und französischen Gelehrten haben schon zu L.'s Lebzeiten diese Unterscheidung bekämpft und man kann ihnen nur beitreten. L. erkennt trotz dieser Zufälligkeit dennoch an, dass bei

dieser moralischen Nothwendigkeit die darunter fallenden Ereignisse gewiss eintreten, dass sie im Causalnexus stehen und dass deshalb Gott sie vorauswissen könne. Auch der menschliche Wille folgt nach L. ausnahmslos dem stärksten Motive und die Motive liegen sämmtlich innerhalb dieses Causalnexus. Deshalb kann Gott auch voraus wissen, was der Mensch wollen wird. Dennoch soll dieser Wille frei, und die Ereignisse sollen zufällige sein, weil deren Gegentheil keinen Widerspruch enthalten würde. Hierin liegt der Irrthum. Jeder Widerspruch verlangt zwei Bestimmungen, die sich nicht mit einander vertragen. Nun können diese sich widersprechenden Bestimmungen schon in einem einzelnen Begriffe enthalten sein, z. B. in dem Begriff als geradlinigen Kreises; sie können aber auch zwischen dem Subject und Prädicat eines Satzes vorhanden sein, z. B. in den Sätzen, das Feuer ist kalt, das Dreieck hat vier Winkel; oder es kann auch der Widerspruch ausserhalb liegen, indem ein Urtheil oder Satz zwar in sich widerspruchsfrei ist, aber mit einem Begriffe oder einem Satze im Widerspruch steht, dessen Wahrheit bereits feststeht. So wäre an sich das Nichtfallen eines Steines in der Luft kein Widerspruch, aber wenn das Gravitationsgesetz als eine Wahrheit gilt, so steht es mit diesem in Widerspruch und ist deshalb das Fallen des nicht unterstützten Steines nothwendig. Ebenso liegt in der Weisheit Gottes, dass er nie eine Sünde begehen kann; die Sünde widerspricht seiner Weisheit, welche absolut und unverletzbar ist; deshalb ist das unsündliche Handeln Gottes ebenso nothwendig, wie das Fallen des Steines und die drei Winkel im Dreieck. L. meint, Gott könnte, trotz seiner Weisheit, doch anders handeln und sündigen, wenn er es auch nicht thue; allein wenn seine Weisheit absolut und unverletzbar ist, so stünde ein solches Handeln geradezu im Widerspruch mit seiner Weisheit und ist deshalb auch logisch unmöglich. Dasselbe gilt für das Wollen des Menschen, wenn dasselbe nach L. ausnahmslos dem stärksten Motive folgt und diese Motive im Causalnexus mit dem Gange der Welt stehen. Denn dann enthielte auch hier ein anderes Handeln einen Widerspruch mit jener ausnahmslosen Regel und wäre deshalb logisch unmöglich. L. ist in diesen Irrthum dadurch gerathen, dass

für den menschlichen Willen zwei Arten von Motiven bestehen, das sittliche und das Lust-Motiv. Deshalb fehlt für jedes einzelne als solches, die Nothwendigkeit, indem es von einem Motiv der anderen Art überwunden werden kann. Daraus hat sich dann der Volksbegriff der menschlichen Freiheit gebildet, womit man meint, dass das sittliche Motiv in der Regel bei dem Menschen das Lustmotiv überwinden könne, weil die Erfahrung lehrt, dass dies oft geschieht, und weil nach der Volksansicht diese Ueberwindung dem gesunden Menschen immer möglich sei. Eine solche Freiheit enthält keinen Widerspruch; allein wenn man mit L. annimmt, dass der Mensch in jedem einzelnen Falle dem stärksten Motive folgt, mag dies ein sittliches oder ein Lust-Motiv sein, so hört dieser Begriff der Freiheit auf und das Wollen und Handeln des Menschen steht dann in demselben Causalnexus, wie die Motive, d. h., es ist in derselben Nothwendigkeit befangen, wie sie für alles Geschehen in der Natur aus dem Causalnexus der Dinge folgt. Daraus ergiebt sich dann unmittelbar auch, dass jedes Wollen des Menschen mit logischer Nothwendigkeit seinem Motive folgt, denn jedes andere Wollen wäre ein Widerspruch mit dem Begriffe der Causalität.

Zu b. L. bekämpft auch in der *Theodicee* mit grosser Heftigkeit den Fall eines vollkommenen Gleichgewichts der Motive. Allein diese Möglichkeit ist nicht zu bestreiten; denn es mag richtig sein, dass das Universum nie in zwei ganz gleiche Theile gesondert werden kann, allein der Mensch wird ja in seinen Entschlüssen nicht durch alle Dinge des Universums bestimmt, sondern nur durch den kleinen Theil, der von ihm gekannt wird und welcher auf das verfolgte Ziel von Einfluss ist. Dieser Theil ist meist sehr klein und es kann daher hier ein solches Gleichgewicht leicht eintreten. L. holt, um dem zu begegnen, den Zusammenhang der Monade mit dem ganzen Universum herbei, welches wenigstens durch unbewusste kleine Vorstellungen bei dem Motiv mit wirken soll; allein selbst wenn man diese unbewussten Vorstellungen zugiebt, so sind sie doch zunächst nur ein verworrenes Wissen, was als solches noch keinen Einfluss auf die Gefühle oder unmittelbar auf den Willen

hat, zumal das Meiste in diesen Vorstellungen auf das gewollte Ziel ohne alle Beziehung ist. Uebrigens würde, selbst wenn ein solcher Gleichgewichts-Fall unmöglich wäre, doch die Freiheit des Menschen, wie sie L. auffasst, nicht gerechtfertigt sein, vielmehr würde in solchem Falle nur folgen, dass der Mensch sich nicht eher entschliesst, als bis dieses Gleichgewicht aufgehoben ist. Die sehr wichtige Frage, ob der Wille des Menschen über die Motive sich erheben und sich aus sich selbst ohne Grund entscheiden kann, berührt L. hier nicht; sie ist am vollständigsten in seinem Briefwechsel mit Clarke behandelt und wird dort ausführlich erörtert. Man sehe die No. XXV und XXVI in Bd. 81 der Philosophischen Biblioth., zu welcher hier die Erläuterungen folgen werden.

Zu c. Diese Art, seinen Neigungen für die Zukunft eine bestimmtere Richtung zu geben, ist nicht zu bestreiten, allein wenn der Wille des Menschen immer determinirt ist, wenn er immer dem stärksten Motive folgen muss, so ist auch diese vorbereitende und erziehende Macht über dem Willen unter dem Banne der Nothwendigkeit befangen und der Mensch kann sich in dieser Weise nur bilden, wenn die Motive ihm einen solchen Entschluss in der vorhergehenden Zeit gestatten.

Zu d. Nach der vorherbestimmten Harmonie kommt zwar die Reihe der Vorstellungen und auch der Motive für das Wollen nur aus dem Inneren der Monade, allein man kann dies doch nur sehr uneigentlich eine Selbstbestimmung nennen, da diese Reihe der Vorstellungen von Gott bei Erschaffung der Welt in jeder Monade unveränderlich festgestellt worden ist.

Zu e. Der Leser wird die Ironie in diesem letzten Absatz leicht bemerken. Man sieht, wie L., trotz seiner kühnen Hypothese einer vorherbestimmten Harmonie sich doch bei practischen Fragen sehr vorsichtig und besonnen zu halten vermag. Ueber die Person des Fatio ist nichts bekannt, wahrscheinlich war es ein Schwindler, der in Prophezeihungen seine Geschäfte machte.

Erläuterungen zu No. XXII.

(Bemerkungen zur Ansicht des Pater Malebranche, wonach wir alles in Gott sehen u. s. w.)

88. Titel. S. 165. Diese Bemerkungen sind französisch abgefasst und erst von Raspe in seiner 1765 erschienenen Sammlung der philosophischen Schriften von L. nach der in der Bibliothek zu Hannover vorgefundenen Handschrift veröffentlicht worden. L. scheint deren Veröffentlichung nicht beabsichtigt zu haben, vielmehr zeigt deren Fassung und Inhalt, dass es wahrscheinlich nur Notizen sind, welche L. bei Lesung des Werkes von Locke gegen Malebranche für sich gemacht hat. Die Zeit der Abfassung steht nicht genau fest; doch sind sie jedenfalls erst nach 1706 verfasst worden, da das darin kritisirte Werk von Locke erst in diesem Jahre erschienen war.

89. Inhalt der Bemerkungen. S. 165. Zu a. Ueber Malebranche, den mystischen Begründer des Occasionalismus sehe man Erl. 34. 42. und Erl. 1 zu w zur *Theodicee*. Sein Hauptwerk: Ueber die Erforschung der Wahrheit, war 1675 in Paris erschienen. Locke's Hauptwerk: Untersuchungen über den menschlichen Verstand erschien 1690 in London. Locke starb 1704. Die Schrift Locke's, welche L. hier kritisirt, ist ert 1706 nach Locke's Tode erschienen; wahrscheinlich ist sie erst nach seinem Hauptwerke verfasst worden. Locke und Malebranche standen sich in ihren Auffassungen diametral gegenüber. L. nimmt eine mittlere Stellung ein, wie diese Bemerkungen ergeben. Das „alle Dinge in Gott sehen" ist das oberste

Princip in der Philosophie des Malebranche; es war natürlich, dass Locke bei seinen sensualistischen Ansichten dem entgegentreten, ja, dass das ganze Princip für ihn unverständlich bleiben musste. Das, was L. zur Verdeutlichung dieses Ausspruches und zu dessen Rechtfertigung hier geltend macht, will nicht viel sagen. L. selbst war ebenfalls zu sehr in seinem eignen Systeme der Monaden und der prästabilirten Harmonie befangen, um Malebranche ganz zu verstehen; vielmehr hat dieser selbst sich noch am deutlichsten darüber ausgesprochen, so weit seine mystische Richtung ihm dies gestattete.

Man muss, um den Ausspruch zu verstehen, vor allem das „Sehen“ nicht in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes auffassen, und ferner den Begriff Gottes in der Steigung festhalten, die Malebranche ihm verleiht. Auch haben in der hier folgenden Darstellung meistentheils die eignen Worte des Malebranche beibehalten werden müssen, da der Sinn derselben kaum anders ausgedrückt werden kann.

Nach Malebranche ist der letzte Grund aller wahren Erkenntniss nur in Gott, als dem Urheber aller Dinge und dem Urquell aller Weisheit zu finden. Die materiellen Objecte können von der Seele nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil sie ausgedehnt sind, die Seele aber nicht. Es muss deshalb in der Seele etwas sein, was deren Wahrnehmung vermittelt und dies sind die Ideen. Diese Ideen sind das unmittelbare Object für das Wahrnehmen der Seele; sie haben eine reale innere Existenz, da sie sich von einander unterscheiden, verschiedene Eigenschaften haben und nur das Nichts keine Eigenschaften hat. Die Art und Weise nun, wie die Seele durch die Ideen die Objecte erkennt, kann nach Malebranche keine andere sein, als dass die Seele mit Gott, als dem vollkommensten Wesen, vereinigt ist; denn Gott konnte die Welt nicht ohne Ideen hervorbringen; deshalb sind die Ideen von der Welt und deren Objecten in Gott von ihm selbst nicht verschieden; alle erschaffenen Dinge, selbst die materiellsten, sind auf eine geistige Weise in Gott. Gott sieht also alle Dinge in sich und er erkennt auch deren Existenz; denn sie hängen von seinem Willen ab. Deshalb ist auch Gott mit dem Geiste der Menschen durch seine All-Gegenwart auf das innigste vereinigt und damit der Ort der Geister,

wie der Raum der Ort der Körper ist. Deshalb können die Objecte der Seele nur dadurch gegenwärtig sein, dass Gott selbst ihr gegenwärtig ist, und die allgemeinen Begriffe würden der Seele nicht möglich sein, wenn die Seele nicht alle Dinge in Gott schaute. Alle unsere besonderen Ideen von den erschaffenen Dingen sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers.

Aus diesen zum Theil wörtlichen Auszügen aus der *Recherche de la verité* erhellt, wie das „Alles in Gott sehen" zu verstehen ist. Die menschliche Seele ist in Wahrheit in Gottes Geiste enthalten, und indem die Ideen überhaupt die Erkenntniss der Objecte vermitteln und Gott in seinem Verstande alle Ideen befasst, sind auch die Ideen der menschlichen Seele in jenen Ideen enthalten und deshalb geschieht die Wahrnehmung bei der menschlichen Seele dadurch, dass ihre Ideen in denen Gottes enthalten sind. Indem diese Ideen und nicht die äusseren Objecte es sind, welche die Seele wahrnimmt, erklärt es sich, wie Malebranche sagen kann, wir sehen Alles in Gott. Gott ist der Ort der Ideen, und da diese und nicht die äusseren Gegenstände das sind, was die Wahrnehmungen des Menschen vermittelt, so wird Alles in Gott gesehen. Das Sonderbare dieser Lehre liegt nun darin, dass Malebranche zwischen das Object und die Seele die Idee der Objecte noch als etwas Selbständiges einschiebt. Er will damit die Schwierigkeit, welche in der Ungleichheit jener beiden liegt, beseitigen und dadurch die Erkenntniss der äusseren Dinge durch die Seele erklären. Indess entsteht dadurch für Malebranche andererseits der Uebelstand, dass die Wahrnehmung gleichsam eine doppelte wird; erst wird das äussere Object von der in der Seele befindlichen Idee erfasst und dann wird diese Idee wieder von der Seele erfasst und dadurch erst mittelbar das Object wahrgenommen. Indem in der Idee das Object bereits vergeistigt ist, verliert die Erfassung dieser Idee durch die Seele zwar ihre Schwierigkeit, allein dafür tritt die ebenso grosse Schwierigkeit ein, welche in der Verbindung der Idee mit ihrem zugehörigen Objecte liegt. Malebranche will dies damit beseitigen, dass alle Ideen auch in Gott sind, dass ebenso die Seelen der Menschen in Gott sind und so die Seelen vermittelst der Ideen Gottes die Objecte wahrnehmen. Indess ist auch damit

die Schwierigkeit noch nicht völlig gehoben und so erklärt es sich, wie man allmälig zu dem Occasionalismus überging, bei welchem statt des natürlichen Einflusses zwischen Seele und Körper die Wirksamkeit Gottes gesetzt wurde, welcher zu jeder Idee in der Seele die entsprechende Bewegung des Körpers und umgekehrt herbeiführt.

Es erhellt aus dem Vorstehenden, dass die erkenntnisstheoretische Frage nicht erst von Kant angeregt worden ist, wie man vielfach noch jetzt meint, vielmehr hat sie schon seit Spinoza alle hervorragenden Philosophen, und unter diesen insbesondere Malebranche, Locke und Leibniz beschäftigt. Jeder hat sie in einer eigenthümlichen Weise zu lösen gesucht, und wenn gegen jede sich erhebliche Bedenken erheben, so gilt dies nicht minder von den Principien, welche demnächst Kant, Fichte und Spätere aufgestellt haben.

Zu b. Schon hier zeigt sich, dass L. den Malebranche nicht versteht. Nach Malebranche ist Gott der Ort für die Geister, wie der Raum der Ort für die Körper; die Seelen der Menschen sind also in Gott, und nur dadurch werden Gottes Ideen auch zu Ideen der Seelen und vermitteln die Erkenntniss der Objecte. Das „unmittelbar vereinigt sein“ ist also weit mehr, als eine blosse Causalität, wie L. sie auffasst.

Zu c. Auch das, was L. hier dem Malebranche in den Mund legt, stimmt nicht mit dessen Lehre, wie sie zu a) kurz aus dessen Hauptwerke dargelegt worden ist. Malebranche sagt nicht, dass die Verbindung zwischen Seele und Körper unerklärlich sei, sondern er erklärt sie eben durch seine Annahme von Ideen, welche diese Disparität zwischen Seele und Körper ausgleichen.

Zu d. Nach L. giebt es nur Monaden und wenn nach ihm auch jede Seelenmonade mit einem Complex anderer Monaden, die ihren Körper vorstellen, verbunden ist, so ist doch jede dieser Monaden für sich eine rein unkörperliche Substanz ohne Ausdehnung, welche nur Kräfte in sich hat. Deshalb erscheint dem L. die Leugnung solcher rein geistiger Substanzen bei Malebranche unverständlich.

Zu e. Auch hier übersieht L., dass bei Malebranche die Ideen es sind, welche die Wahrnehmung der äusseren Gegenstände innerhalb der Seele vermitteln; damit erhält sich Malebranche eine reale Verbindung der Vorstellungen mit den Objecten, während bei L. letztere allerdings zum Ablauf der Vorstellungen innerhalb der Seelenmonaden gar nicht nöthig sind. Diese Vorstellungen erhalten zwar auch bei L. durch das wirkliche Dasein ihrer Objecte eine Wahrheit, allein es ist dies nur eine zufällige und künstliche Wahrheit, indem nicht der Gegenstand selbst die Vorstellung erweckt, sondern Gott nur von sich aus diese Harmonie bei der Schöpfung festgestellt hat.

Zu f. Die Dunkelheit in dem Ausspruche von Malebranche, dass Gott der Ort der Geister sei, konnte Locke mit Recht rügen, weil es Orte nur im Raum aber nicht in einem unräumlichen Wesen geben kann. Was sich zur Erläuterung dieses Ausspruchs sagen lässt, ist zu a) geschehen; das, was L. hier bietet, ist ungenügend, da eben die Analogie in Bezug auf den Hauptbegriff: Ort, nicht passt. Für L. war allerdings diese Analogie um deshalb eher vorhanden, weil nach ihm der Raum nichts Wirkliches ist, nur im Vorstellen der Seele besteht und nur eine Ordnung der Monaden bezeichnet. Man sehe bei No. XXV. Erl. 96. zu h.

Zu g. Dass L. hier Unrecht hat, erhellt aus dem zu a) Gesagten.

Zu h. Der Realismus kann hier dem L. nicht beitreten. Das Stetige als solches ist eine Bestimmung, die nur sehr allmälig bei den Kindern aus deren Wahrnehmungen der räumlich und zeitlich ausgedehnten Gegenstände sich durch trennendes Denken aussondert und als ein Stetiges durchaus von dem Unendlichen verschieden ist. Es hat das Unendliche nur erst dann in sich, wenn man seine letzten Theile erreichen will; ebenso ist in dem Stetigen die Unendlichkeit der Grösse noch nicht enthalten; es fehlt vielmehr nur unserem Vorstellen eine Bestimmung, welche die Grenze für den Raum und die Zeit abgeben könnte.

Zu i. L. hat hier seine Monadenlehre im Sinne; bei dieser besteht die Einwirkung Gottes darin, dass er den-

selben eine mit den anderen Monaden harmonirende Reihe von Vorstellungen eingepflanzt hat.

Zu k. Diese Ansicht ist dem Aristoteles entlehnt. Die deductive Methode verlangt insofern mehr Aufmerksamkeit für die sinnlichen Dinge, als bei denselben gleich die höchsten Begriffe aus ihnen ausgesondert werden sollen, von welchen diese Methode ausgeht.

Zu l. L. verwechselt hier den Begriff, welchen er selbst von der Idee hat, mit dem, was Malebranche darunter versteht. Malebranche kennt keine besondere Vorstellung von äusseren Dingen neben der Idee derselben; vielmehr erfasst die Seele bei ihrem Wahrnehmen nur deren Ideen, die selbständig, als ein Reales, in der Seele bestehen.

Zu m. Das Bedenken des Locke betrifft den Fall, wo man mehrere Gegenstände auf einmal und doch gesondert wahrnimmt, z. B. eine Anzahl beisammen stehender Menschen; er verlangt noch eine Erklärung, wie dieser eine Zustand der Seele in mehrere Objecte sich trennen könne. Die Erklärung von L. ist ungenügend. Bei dem Kinde gilt eine solche Wahrnehmung auch wirklich als die eines Gegenstandes; allein indem es nach und nach die trennenden und vereinenden Bestimmungen der Dinge (Bd. I, 26. 52.) kennen lernt, vermag es später mittelst dieser den einen Gegenstand als mehrere gesonderte aufzufassen.

Zu n. Auch diese Erklärung stimmt weniger mit der Lehre von Malebranche, als mit der von L.

Zu o. Nach Malebranche haben wir die Wahrnehmung unserer inneren Zustände ohne Vermittelung von Ideen, weil diese Zustände geistiger und unräumlicher Art sind und die Ideen nur da nöthig sind, wo das Ausgedehnte des Objects der Natur der Seele widerspricht, d. h. bei körperlichen Gegenständen. Anstatt dies dem Locke zu entgegnen, schiebt L. eine Erklärung ein, die zwar mit seinem Systeme stimmt, aber nicht mit dem Malebranches, so dass man meinen sollte, L. habe das Haupt-Werk von Malebranche gar nicht gründlich gelesen, sondern dessen Lehre nur aus zweiter Hand em-

pfangen, wie dies ja bei ihm auch mit den Schriften der bedeutendsten Scholastiker der Fall gewesen ist.

Zu p. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die höheren Beziehungsformen. L. unterschied sie indess nicht von den höheren Begriffen des Seienden. Nach L. bestehen sie zunächst nur der Anlage nach (*virtuellement*), als angeborene Ideen, in der Seele. Hier giebt er ihnen sogar noch eine höhere Ableitung aus Gott, wodurch er sich dem **Malebranche zu nähern** sucht; indess bleibt alles unklar.

Diese Bemerkungen werden die Annahme in Erl. 88. rechtfertigen, dass man es bei diesem Aufsatz nur mit flüchtigen Notizen zu thun hat, welche L. bei Lesung der Schrift des Locke für sich zu Papier gebracht haben mag ohne damit schon überdachte und ausgearbeitete Wahrheiten bieten zu wollen.

Erläuterungen zu No. XXIII.

(*Die Monadologie.*)

90. Titel. S. 172. Der berühmte österreichische Feldherr, Prinz Eugen von Savoyen ersuchte 1714 L., ihm die in der *Theodicee* und sonst von ihm aufgestellten philosophischen Sätze in einer besonderen Schrift näher zu erläutern. Zu dem Ende hat L. diese Monadologie hier verfasst, über welche er in einem Briefe an Raymond sich dahin äusserte: „Ich sende Ihnen anbei eine kleine Ab„handlung, welche ich über meine Philosophie für den „Prinzen Eugen von Savoyen hier verfasst habe. Ich „hoffe, dass diese kleine Schrift zum besseren Verständ„niss meiner Gedanken beitragen wird, indem ich darin „das vereinigt habe, was ich in den Zeitschriften von „Paris, Leipzig und Holland veröffentlicht habe. Bei „den Leipziger Sachen habe ich mich der Sprache der „Scholastiker gefügt; bei den anderen mehr der Aus„drucksweise der Cartesianer, während ich hier in dieser „kleinen Schrift gesucht habe mich in einer Weise aus„zudrücken, welche selbst von denen verstanden werden „kann, die an jene Sprachweisen nicht gewöhnt sind.“

Trotzdem ist indess diese Schrift nicht so populär abgefasst, wie man hiernach und nach der Person, für die sie bestimmt war, erwarten könnte. Sie enthält sehr schwierige Begriffe und Combinationen, denen selbst der Gebildete schwer folgen kann. Indess war L. durch die lange Beschäftigung mit diesen Begriffen und in Folge von deren wiederholter Darstellung so vertraut mit denselben geworden, dass er diese Schwierigkeiten kaum bemerkt haben wird. Die Schrift wurde zuerst 1720 von Köhler in einer

deutschen Uebersetzung veröffentlicht und eine lateinische Uebersetzung von dieser Uebersetzung erschien 1721 in den *Actis Eruditorum*. Später wurde die Schrift mit der unter No. XXIV. hier erläuterten Schrift: *Principes de la nature et de la grace* verwechselt und beide für ein und dieselbe erklärt, bis endlich Erdmann 1840 bei seiner Herausgabe der philosophischen Schriften von Leibniz das Manuscript zur Monadologie in der Bibliothek zu Hannover auffand und dieselbe nach diesem in französischer Sprache verfassten Originale herausgab. L. selbst hatte, wie die Schriftzüge ergeben, an den entsprechenden Stellen einzelne § § aus der *Theodicee* citirt, welche Citate in die Uebersetzung Bd. 89. mit aufgenommen worden sind und welche wohl deshalb von L. beigefügt worden sind, weil es ihm mit der vorliegenden Schrift hauptsächlich um eine Erläuterung der *Theodicee* zu thun war, welches Werk den Prinzen Eugen zu seiner Bitte veranlasst hatte. In der Sammlung von Dutens führt die Schrift in Folge jener Verwechslung den Titel: *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae.*

Die Schrift ist 1714 von L. verfasst worden, also nach der *Theodicee* und nur zwei Jahre vor seinem Tode. Man kann sie also als die reifste Schrift über seine Philosophie betrachten. Indess bietet sie wenig mehr als das, bereits unter No. IX. erläuterte Neue System der Natur und die Principien unter No. XXIV. Erdmann überschätzt deren Bedeutung, wenn er sie ein *librum Leibnicii omnium gravissimum* nennt, indem sie die früher zerstreuten und vereinzelten Aussprüche nach Art einer Encyclopädie zusammenfasse. Derselbe Vorwurf, welcher das neue System trifft, trifft auch diese Monadologie. Wenn auch L. hier seine Behauptungen im Einzelnen mehr zu begründen sucht, so bleibt er doch auch hier zu sehr nur bei den obersten Begriffen und Grundsätzen seines Systems stehen und verabsäumt die Entwickelung und Fortführung derselben in das Besondere, wodurch ihm unzweifelhaft die mancherlei Mängel seiner Principien deutlicher geworden sein würden. Das Nähere hierfür ist in der Erl. 91. zu k und l am Schluss und in Erl. 92. zu g beigebracht worden. Im Ganzen herrscht auch in dieser Schrift die deductive Methode vor und in Folge dessen lassen sich gegen die, für die Hauptsätze gelieferten Beweise die er-

heblichsten Bedenken aufstellen. Auch scheint L. in dieser letzten Darstellung seines Systems doch in Bezug auf manche Sätze desselben bedenklich geworden zu sein, indem er dieselben nur berührt, ja selbst gar nicht erwähnt, wie die Erläuterung 91. zu b. das Nähere ergeben wird.

91. § 2. S. 172. Zu a. Schon hier ist der aufgestellte Beweis sehr schwach. Das Einfache und Zusammengesetzte sind Beziehungsformen, die an sich nicht zu den seienden Eigenschaften der Dinge gehören. Das Stetige im Raume und in der Zeit ist weder einfach, noch zusammengesetzt, sondern eben nur ein Stetiges in der Eigenthümlichkeit, wie es die Wahrnehmung bietet. Es kann zwar getheilt werden und, so aufgefasst, dann von uns als ein aus einfachen Theilen Zusammengesetztes im Denken vorgestellt werden; allein dies geschieht erst als Folge der, wenn auch nur in Gedanken vollzogenen Theilung; beides verschwindet wieder mit dem Denken und ist keine Eigenschaft von Raum und Zeit, welche das Stetige als eine ihrer wesentlichsten Eigenschaften enthalten. Dies gilt auch für jene Dinge, welche den Raum erfüllen und welche unserem Sehen sich ebenfalls als Stetige darbieten. Man hat z. B. keinen Grund das Stück Gold hier als ein Einfaches oder als ein Zusammengesetztes zu nehmen; es ist zunächst stetig zusammenhängend; ob es getheilt werden kann, oder ob es schon an sich aus gesonderten Theilen besteht, kann nur durch Versuche festgestellt werden, und dabei zeigt sich, dass die menschliche Kraft nicht zu ermitteln vermag, ob die Theilbarkeit hier ein Ende habe. Die Atome der Physik sind nur hypothetische Annahmen; ob das Atom noch getheilt werden könnte, lässt sich weder *a posteriori*, noch *a priori* entscheiden, und so wenig das Dasein des Raumes deshalb bezweifelt werden kann, weil bei ihm die Theilbarkeit ohne Ende statthaft scheint, also das Einfache fehlt, so wenig könnte dieser Umstand auch das Dasein des Goldes und überhaupt der körperlichen Dinge zweifelhaft machen. — Deshalb sind die Begriffe des Zusammengesetzten und Einfachen nur relative Begriffe. Bei dem wirklich durch Menschen Zusammengesetzten folgt aus diesem Begriffe, dass es Theile haben muss, die früher für sich bestanden

haben; ob aber diese Theile selbst absolut als einfach gelten können, ist, wie dargelegt worden, nicht festzustellen; sie sind nur das Einfache in Bezug auf das, was aus ihnen zusammengesetzt ist. Deshalb ist kein Beweis dafür zu führen dadurch möglich, dass es absolut einfache Dinge geben müsse, weil es zusammengesetzte giebt; ein Schluss, der hier von L. gezogen wird.

Zu b. L. folgert hier die Unräumlichkeit der Monaden aus ihrer Einfachheit. Dies genügt aher nach dem zu a) Gesagten nicht. Anderwärts, (Erl. 62 zu e) hat L. diese Unräumlichkeit aus der endlosen Theilbarkeit des den Raum erfüllenden Stoffes abgeleitet; allein auch dieser Grund ist dazu nicht hinreichend; man sehe Erl. 62 zu e). So bleibt die unräumliche Monade, d. h. der Grundbegriff der Philosophie des L. eine Hypothese ohne Beweis. Auffallend ist, dass L. hier nicht, wie in No. IX. § 2. das Wesen der Monade in die Kraft verlegt. Es scheint beinahe, als wenn L. in diesem Punkte später bedenklich geworden wäre, da die Vorstellungen und Begehrungen, welche allein er in dieser Schrift als den Inhalt der Monaden aufstellt, doch ein von dem Begriffe der Kraft sehr Verschiedenes sind.

Zu c. Auch in § 4 bis § 7 gehen die Beweise für die Natur der Monaden in deductiver Form fort. Gegen § 4 hat indess schon Kant geltend gemacht, dass ein Untergehen auf natürlichem Wege nicht blos durch Theilung, sondern auch durch allmäliges Abnehmen der Realität dem Grade nach, geschehen könne und damit fallen auch die folgenden §§. So erlischt z. B. die aufsteigende Kraft eines in die Höhe geworfenen Steines, ohne dass sie getheilt wird. Der Satz § 8 ist die Vorbereitung zur vorherbestimmten Harmonie. Es handelt sich dabei, concreter aufgefasst, um die Frage, wie das Ausgedehnte und das räumlich Gestaltete in die unräumliche Seele in der Form einer Vorstellung eintreten könne. Diese Frage hatte seit Descartes alle Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt. Descartes nahm einen natürlichen Einfluss an, den er aber für unerklärlich hielt; Malebranche nahm seine Ideen und demnächst die Hülfe Gottes in jedem einzelnen Falle dazu in Anspruch (Occasionalismus); auch L. benutzt

dasselbe Mittel, nur dass er blos ein, aber grosses Wunder, statt vieler kleinen Wunder annimmt (prästabilirte Harmonie). Indess sind beide Systeme keine Erklärung dieses Vorganges im philosophischen Sinne, vielmehr nur dasselbe Zugeständniss, wie bei Descartes, dass der Vorgang auf natürliche Weise nicht zu erklären ist. Man mag jene Hypothesen zulassen; aber dagegen muss man sich auflehnen, dass Malebranche und L. behaupten, sie hätten für dieselben einen Beweis geliefert.

Auch das, was L. in § 7 gegen das Hineinbringen in die Monaden sagt, passt wohl für punctuelle Monaden, da ein Hineinbringen nur bei Gegenständen möglich ist, die einen Raum einnehmen, allein es widerlegt nicht, dass etwas Unräumliches in sie eintreten kann und wenn L. selbst Vorstellungen und Begehren in ihnen annimmt, so ist nicht ausgeschlossen, dass der Inhalt der äusseren Dinge, gesondert von seiner Form als seiender, bei dem Wahrnehmen in die unräumliche Monade eindringen und damit eine Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ihrem Inhalte nach herbeiführen kann, wie dies Bd. I, S. 66. näher entwickelt worden ist.

Zu d. Es ist dies ebenfalls ein Princip, was L. zwar häufig benutzt, aber was hier ohne allen Beweis hingestellt wird. Im Ganzen überschätzt L. dessen Bedeutung; seine Philosophie könnte dasselbe entbehren, ohne Schaden zu leiden. Man sehe Erl. 79 zu k.

Zu e. L. fährt in den §§ 10—14 fort, die Natur der Monade in deductiver Weise zu entwickeln. Der Leser wird leicht bemerken, dass auch hier die aufgestellten Beweise viele Lücken haben. So ist der § 10 nur eine Hypothese. Die Menge in der Einheit in § 13 ist anscheinend ein Widerspruch, da L. hier unter Einheit nicht die Verbindung Mehrerer zu Einem, sondern das Einfache, was nicht theilbar ist, versteht. Diese Schwierigkeit wird dann damit gelöst, dass statt der Theile Eigenschaften und zuletzt Vorstellungen gesetzt werden, welche bekanntlich sich durchdringen oder auch hinter einander folgen können, ohne die Einfachheit des Dinges aufzuheben. Indess ist dieser Begriff der Eigenschaft und der Vorstellung rein aus der Erfahrung aufgenommen und so zeigt sich, wie trotz aller deductiven Methode ein

ein neuer Inhalt immer nur aus der Erfahrung entnommen werden kann. — Dass jede Veränderung gradweise erfolgen müsse, (§ 13) hat auch Kant festgehalten, (Bd. II, 197.) indess liegt *a priori* keine Nothwendigkeit dafür vor (Bd. III, 37). — Dass die Seelen immer mit einem organischen Körper verbunden sind und in dieser Weise seit Erschaffung der Welt bestehen, und dass Geborenwerden und Sterben nur Vergrösserungen und Verkleinerungen dieser ihrer Körper sind, wird in § 73 u. f. dieser Schrift weiter ausgeführt werden. Man sehe Erl. 92 zu a.

Zu f. Was L. hier Begehren (*appetites*) nennt, nennt er in früheren Schriften „Streben" (*tendances*). Es ist auch dieser Begriff aus der Erfahrung, nämlich aus der Beobachtung der eignen Seelenzustände entnonmen, er muss aber von L. gänzlich verändert werden, denn in den meisten Fällen verlangt das Begehren oder Wollen nach der Verwirklichung einer Vorstellung; man will z. B. ein Haus bauen oder man will ausgehen, d. h. diese betreffenden Vorstellungen sollen in Wirklichkeit umgesetzt werden. Da nun aber bei L. die Monade nicht aus sich heraus kann, so kann sie auch nicht nach aussen hin wirken und also ihre Vorstellungen nicht in Wirklichkeit oder in Seiendes umsetzen. Deshalb ist L. genöthigt, das Begehren nur als ein Streben von einer Vorstellung zur anderen zu nehmen, was dem gewöhnlichen Begriffe des Begehrens ganz widerspricht; denn das Begehren will gar nicht von seiner Vorstellung weg, es hält vielmehr daran fest und will sie nur verwirklichen. Dieses Begehren ist hier nur in der Reihe der verschiedenen Vorstellungen zwischen diese eingeschoben; in der blossen Gedankenfolge ist aber vielfach gar kein Begehren enthalten; die Gedanken erwecken sich nach den bekannten Gesetzen der Ideenassociation in Folge ihrer früher stattgehabten Verbindung. (Bd. I, 12 Ph. d. W. 422). Es ist dies einer der auffallendsten Fehler in der Monadenlehre. L. kann den Begriff des Willens und Begehrens gar nicht in ihr zu Stande bringen, weil sie aus sich nicht heraus kann; eben deshalb fehlt der Monade der wichtige Zustand der Gefühle, und endlich hat L. auch den Unterschied zwischen Wahrnehmungsvorstellungen und blossen

Vorstellungen (Bd. I, 10.) völlig unberührt und unerklärt gelassen.

Ueber Bayle sehe man Erl. 1. k) zur *Theodicee.* Unter dem Namen: Rorarius hatte Bayle in seinem Wörterbuche eine ausführliche Kritik der L.'schen Philosophie gegeben.

Zu g. Dieser § 17. zeigt, wie die deductive Methode sich entweder nur in Tautologien bewegt, oder, in Widerspruch mit sich, die Erfahrung zu Hülfe nehmen muss. Dass die Seelenzustände, namentlich die Vorstellungen sich nicht aus körperlichen Gestalten und Bewegungen erklären lassen, beruht auf der wahrgenommenen Natur beider. Die Vorstellungen bietet die Selbstwahrnehmung als Zustände der eignen Seele und die Seele wird nicht, als den Raum erfüllend wahrgenommen; daraus folgt von selbst, dass aus Vorgängen innerhalb des Raumes und aus räumlichen Gestaltungen die Vorstellungen nicht erklärt werden können. Dies wird hier in einer deductiven Begründung dargelegt, die ganz überflüssig ist, abgesehen davon, dass sie sich nur in Tautologien bewegt.

Zu h. Die Selbstgenügsamkeit (*αὐταρκεια*) führt nach der Philosophie des Epikur und der Stoa vielmehr zur Ruhe und nicht zur Thätigkeit. L. will hier damit ausdrücken, dass die Ursache aller Veränderung in der Monade aus ihr selbst erfolgt, was indess etwas ganz anderes ist, als jene *αὐταρκεια* und was nach L. sich auch mit den heftigsten Leidenschaften und Schmerzgefühlen verträgt.

Zu i. L. kommt hier auf den Unterschied zwischen Körper und Seele. Da nach seiner Lehre es überhaupt nur eine Art von erschaffenen Dingen giebt, nämlich Monaden, so ist er deshalb genöthigt, die Monaden selbst in zwei Gattungen zu sondern, um jenem Unterschiede Rechnung zu tragen. In Folge seines Begriffes der Monade kann aber L. dies nicht anders bewirken, als dass er diesen Unterschied in deren Vorstellungen verlegt. So ist er genöthigt, bewusste und unbewusste Vorstellungen einzuführen. Es sind indess diese unbewussten Vorstellungen durchaus nicht das, was v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten darunter versteht.

Denn L. vergleicht sie in den folgenden § § mit den Zuständen der Ohnmacht, des tiefen Schlafes und des Schwindels. In all diesen Zuständen erlischt aber nach der gewöhnlichen Auffassung das Vorstellen ganz und der Beweis, welchen L. in § 22 und 23 für das Dasein von Vorstellungen in solchen Zuständen führen will, geht von einer *petitio principii* aus und passt nicht einmal zu seiner prästabilirten Harmonie, nach welcher die ganze Vorstellungsreihe einer Monade gleich bei Erschaffung der Monade von Gott ihr eingefügt worden ist. L. nennt an anderen Orten diese unbewussten Vorstellungen „kleine Vorstellungen" (*petites perceptions*); auch in § 21 und § 25 geschieht dies und aus deren grösserer, auf einmal eintretenden Menge erklärt er die Vorstellungen der Farben und Töne. Dies ist eine Auffassung, welche von dem Unbewussten des v. Hartmann durchaus verschieden ist. Man sehe Erl. 36.

Zu k. Der Vergleich des Gedächtnisses mit der Vernunft ist unpassend; bei ersterem beruht der Eintritt der nächsten Vorstellung nur darauf, dass beide Vorstellungen sich schon früher ein oder mehrere Male so in der Seele gefolgt sind, ohne dass hierbei der Inhalt der Vorstellungen einen Einfluss hat (Bd. I, 12.); bei der Vernunft ist es aber gerade der Inhalt der Vorstellungen, welcher vermöge des Trennens, oder Verbindens, oder Beziehens im Denken die nächste Vorstellung herbeiführt. — Uebrigens lässt L. bei dieser Erklärung seine vorherbestimmte Harmonie mit der ein für allemal feststehenden Reihenfolge der Vorstellungen in der Monade ganz bei Seite; da es nach dieser gar keiner besonderen Erklärung des Gedächtnisses, und überhaupt der Gedankenfolge bedarf, sie ist ein für allemal bei Erschaffung der Monaden von Gott festgestellt und hierauf allein beruht in ihr die Folge ihrer Gedanken. — Es ist dies einer von den vielen Fällen, wo L. seine Grundbegriffe und Principien nicht festhält und unwillkürlich in die gewöhnliche Auffassung des Einflusses zwischen den äusseren Dingen und der Seele zurückfällt. Aehnliches geschieht bei dem Begriff der Bewegung.

Zu l. Merkwürdig ist, dass L. auch hier den Unterschied der blossen Vorstellungen von den Wahrnehmungen gar nicht berührt; denn die Thiere und die ungebildeten

Menschen werden überwiegend durch Wahrnehmungen und Vorstellungen, welche das Gedächtniss herbeibringt, bestimmt. Es ist schon erwähnt, dass L. diesen Unterschied ganz unbeachtet gelassen hat, obgleich er für das Leben der Menschen der allerwichtigste ist. — Ferner spricht L. hier von Handlungen, obgleich doch die Seele nicht handeln kann, da sie, in ihrer Monade eingeschlossen, überhaupt nach Aussen nicht wirken kann und dies auch von den niederen Monaden gilt, welche deren Körper bilden. Auch hier fällt L. in die Vorstellungsweise des gewöhnlichen Lebens zurück.

Zu m. Auch hier übersieht L., dass diese Erklärungen bei der von ihm behaupteten prästabilirten Harmonie ganz überflüssig sind, da die von Gott im Voraus in jeder Monade angeordnete Reihenfolge ihrer Vorstellungen jede weitere Erklärung von der Entstehung dieser Vorstellungen überflüssig macht. — Abgesehen davon ist diese Entstehung, wie sie hier angegeben wird, mangelhaft, da sie die Begriffe des Seienden mit blossen Beziehungsformen vermengt und die Natur des trennenden Denkens zu wenig erläutert.

Zu n. Der Satz vom zureichenden Grunde ist kein logisches Grundgesetz, sondern nur eine Hypothese, für deren Allgemeinheit nur eine unzureichende Induction beigebracht werden kann. Man sehe Erl. 3 zur *Theodicee.* (Bd. 80, S. 22.)

Zu o. Auch diese Ableitung der Lehrsätze der exacten Wissenschaften, insbesondere der Mathematik, ist mangelhaft und viel zu dürftig. Man sehe Erl. 107 zu B, II, 576 (B III. 91) und über die ewigen Wahrheiten, welche zu dieser Ableitung nöthig sind, die Erl. 3 zur *Theodicee.* (Bd. 80, S. 21.)

Zu p. Da die Neigungen und Triebe auf ein Ziel gehen, so nennt L. nach dem Vorgange von Aristoteles diese Ziele Zweck-Ursachen, weil der v o r g e s t e l l t e Zweck den Trieb erweckt und so zur Verwirklichung des Zieles führt. Dass auch diese Ableitung sich mit der vorherbestimmten Harmonie nicht verträgt, ist bereits in den vorgehenden Erläuterungen zu k. und m. dargelegt.

Zu p. Dies ist der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, dessen Schwäche bereits K a n t dargelegt

hat und welche in Erl. 40. zur *Theodicee* (Bd. 80. S. 43.) näher nachgewiesen worden ist. — Gott wird eine nothwendige Substanz genannt, weil nach L. dessen Dasein aus der sonst endlosen Reihe der endlichen Dinge geschlossen werden kann. Wäre dieser Schluss richtig, so wäre zwar die Conclusion nothwendig, allein deshalb noch nicht Gott selbst, da die Nothwendigkeit nur eine besondere Art des Wissens ist und keine seiende Bestimmung der Dinge. (Bd. I, 62.)

Zu r. Ueber den Begriff des „möglichen Seins“ sehe man die hier folgende Erl. zu s.

Zu s. Dieser sonderbare Sprachgebrauch von einer Möglichkeit, die Reelles enthält, d. h. Wirkliches, die also nicht mehr blos Möglichkeit ist, kann nur aus der damals in den Schulen üblichen Ausdrucksweise verstanden werden. Danach wurde die *existentia* der Dinge von deren *essentia* getrennt; diese *essentia* enthält bereits denselben wesentlichen Inhalt, welcher durch den Hinzutritt der Seinsform (*existentia*) zu einem wirklichen Dinge wird. Die *essentia* fällt daher mit dem blos im Denken vorgestellten wesentlichen Inhalte der Dinge zusammen; daneben kann aber das Denken sich noch Vieles vorstellen, was keine solche, später mit der Existenz sich verbindenden Begriffe enthält, was also blosse Vorstellung bleibt und nicht realisirt werden kann. Nun wurde von den Scholastikern dieser blos vorgestellte Inhalt als die Möglichkeit bezeichnet und diese Möglichkeit zerfiel danach in zwei Arten, in eine solche, welche Reales seinem Inhalte nach enthielt und in eine solche, welche dies nicht enthielt, d. h. erstere war ihrem Inhalte nach so beschaffen, dass Gott sie verwirklichen oder zur Existenz überführen konnte; bei letzterer war aber dies nicht der Fall. In diesem Sinne gebraucht auch L. hier diesen Ausdruck.

Zu t. Hier wird weiter aus der Möglichkeit eines Wesens auch seine Nothwendigkeit abgeleitet, insofern seine Möglichkeit in Folge eines Beweises *a priori* sich als eine Nothwendigkeit darstelle. Es wird dies alles verständlicher, wenn man statt „Möglichkeit“ den Ausdruck „blos vorgestelltes Dasein“ setzt.

Dass alle diese, in den vorgehenden §§ aufgestellten deductiven Beweise voller Mängel sind, bedarf wohl für den aufmerksamen Leser keiner weiteren Ausführung. Schon Kant hat dieses deductive Verfahren, was von Aristoteles und von den Scholastikern stammt und L. durch sein eifriges Studium derselben in sich aufgenommen hätte, für Spinneweben erklärt.

Zu u. Dieses „Abhängen der ewigen Wahrheiten von Gottes Verstande" will sagen, dass Gott diese Wahrheiten nicht erst durch einen Beschluss seines Willens erschaffen habe, sondern, dass selbst Gott daran nichts ändern kann, indem sie zu seinem eignen Wesen gehören. Gott ist ebenso an dieselben bei seinem Denken und Schaffen gebunden, wie der Mensch bei seinem Wissen an die Fundamentalgesetze desselben. (Bd. I, 68.) Dass diese Auffassung gegen die Kirchenlehre verstösst, ist bereits in Erl. 191. 246. 259. 284. zur *Theodicee* dargelegt worden.

Zu v. Hier kommt L. selbst auf die zu Erl. 91. f. u. l. angegebenen Bedenken, wie ein Handeln bei einer Monade möglich sein könne. Er ist deshalb genöthigt, diesen Begriff des Handelns und Leidens so zu verändern, dass der wahre Begriff völlig verschwindet und das, was L. bietet, kaum verständlich ist.

Zu w. In dem gewöhnlichen Sinne der Worte würde man dies kein Handeln, sondern ein Erkennen des in einer anderen Monade Enthaltenen nennen. Man sieht, wie sehr L. genöthigt itt, bei der Unnatürlichkeit seiner Lehre selbst den Sinn der Worte umzugestalten. Diese Gewaltsamkeiten und Dunkelheiten setzen sich auch in den folgenden §§ 51 und 52 fort.

Zu x. L. spricht in diesen §§ 53 und 54 nicht von der Nothwendigkeit, sondern nur von der Angemessenheit, weil er dem Willen Gottes hier die Freiheit in der Wahl der zu erschaffenden Welten bewahren will. Es ist das, was L. in der *Theodicee* die moralische Nothwendigkeit nennt, welche die Freiheit nicht aufheben soll. Die Bedenken gegen diese Ansicht sind in Erl. 4 und 58 zur *Theodicee* dargelegt worden.

Zu y. Die Bedenken gegen diese Annahme sind bereits in Erl. 227. zur *Theodicee* dargelegt worden, weil L. den Raum nur für eine blosse Vorstellung gelten lässt, welcher kein Reales entspricht; der Raum ist für ihn nur eine Ordnung, in welcher die Seele die Substanzen zu einander auffasst; deshalb kann auch von verschiedenen örtlichen Gesichtspuncten nicht die Rede sein und die Monaden können nicht in Wirklichkeit eine verschiedene Stellung oder Lage zu einander haben, aus welcher die Verschiedenheit ihrer Auffassungen des Universums hervorginge. Auch passt dies nicht gut zu der vorherbestimmten Harmonie. Ueber die Ansicht von L. über Raum und Zeit ist in den Erläuterungen zu den Briefen in No. XXV und XXVI ausführlicher verhandelt.

Zu z. Die Bedenken gegen diese Ansicht des L. liegen nicht in der zu grossen Schwierigkeit, welche sie Gott aufbürdet, sondern in der Idealität des Raumes, wie zu y) bemerkt worden ist. Die reale Verschiedenheit der Gesichtspunkte kann nicht aus einer Verschiedenheit der Orte abgeleitet werden, weil der Raum nach L. nichts Reales ist, ein Satz, den er freilich hier nicht ausspricht, aber später in seinen Briefen an Clarke mit grosser Energie vertheidigt. Man sehe Erl. 96.

92. § 60. S. 183. Zu a. Auch hier ist das vorstehende Bedenken zu wiederholen, da bei der Unräumlichkeit und Punctualität aller Monaden und bei der Unwirklichkeit des Raumes von einer verschiedenen Grösse und Nähe der durch die Monaden gebildeten Dinge nicht gesprochen werden kann.

Zu b. In diesem § verlässt L. gänzlich seinen Grundsatz, dass die einzelne Monade ausser allem Verkehr mit den anderen steht und die Reihe ihrer Vorstellungen nur in ihr selbst nach der von Gott eingerichteten Harmonie abläuft. Man könnte diese Erklärung, wie sie L. hier giebt, sich gefallen lassen, obgleich dieselbe die angebliche Spiegelung des Universums durch die einzelne Monade nur auf eine Ortsveränderung zurückführt, welche die Monade dadurch erleidet, wenn man eben die ge-

wöhnliche Auffassung der Naturwissenschaft zu Grunde legt und dem Raume Realität beilegt; allein ohnedem und bei der Unkörperlichkeit aller Monaden ist die in § 61 gegebene Erklärung unmöglich.

Zu c. Auch gegen diesen § sind die zu b) erwähnten Bedenken zu wiederholen.

Zu d. Dass diese wirkliche Unendlichkeit der immer kleiner werdenden organisirten Theile eines Organismus eine Unmöglichkeit ist, liegt auf der Hand und ist von L. selbst anderwärts wiederholt anerkannt, indem er sagt, dass es in dem Stetigen keinen Punkt giebt, welcher als der nächste am Anfangspunkt des Stetigen gelten könnte. L. verliert sich hier in der Entwickelung seiner Lehre in eine phantastische Darstellung, welche mehr in die Poesie, als in die Philosophie gehört. Dies gilt auch von den folgenden § §.

Zu e. So wie die vorgehenden § § vielmehr dichterischen Phantasien, als einer wissenschaftlichen Begründung ähneln, so ist auch hier die Behauptung, dass jede Seele stets mit einem organisirten Körper versehen sei, eine blosse Behauptung, die selbst aus den eignen Principien des L. nicht nothwendig folgt.

Zu f. Diese sonderbare Hypothese ist schon in Erl. 263 zur *Theodicee* besprochen worden. Man sieht, wie der Idealismus immer bereit ist, irgend eine gemachte Beobachtung gleich in seinem Sinne auszubeuten und zu einem Gebilde aufzuputzen, was an das Gebiet des Fabelhaften grenzt, während es gegenwärtig das oberste Gebot aller Naturforschung ist, nie aus den beobachteten Thatsachen mehr abzuleiten, als aus denselben unmittelbar sich ergiebt. Schon Aristoteles hatte dieses Ueberspringen von den Thatsachen der Erfahrung zu den höchsten Principien vielfach geübt; von ihm ging es auf die Scholastiker über und hat in L. ziemlich seinen letzten Vertreter gehabt; wenigstens ist man seitdem in Aufstellung von Hypothesen immer vorsichtiger geworden.

Zu g. Hier kommt L. endlich auf seine vorherbestimmte Harmonie; allein er bietet sie hier nur in sehr unbestimmten Umrissen. Es ist dies sehr auffallend und

erklärt sich vielleicht daraus, dass L. hier, in dieser Monadenlehre zwar den Satz festhält, dass die Monade von Aussen keine Einwirkungen annimmt, aber ihr doch eine gewisse Selbständigkeit in der inneren Entwickelung ihrer Vorstellungen einräumt. L. nimmt hier in versteckter Weise in der Spiegelung des Universums und in den verschiedenen Gesichtspuncten, von denen aus die einzelnen Monaden dasselbe auf sich beziehen, doch eine Art von gegenseitigem Einfluss an, welcher mit der vorherbestimmten Harmonie und der von Gott festgestellten Reihenfolge der Vorstellungen in jeder Monade sich nicht wohl verträgt. Man möchte beinahe glauben, L. selbst habe bei Ausarbeitung dieser seiner letzten philosophischen Schrift die Unverträglichkeit dieser Harmonie, wie er sie in der *Theodicee* noch geltend macht, mit dieser Spiegelung u. s. w. eingesehen, oder gleichsam unbewusst empfunden, deshalb diese Harmonie in den Hintergrund gerückt und den gegenseitigen Einfluss der Monaden in einer möglichst vorsichtigen Weise wieder zugelassen; denn ohnedem lässt sich schwer absehen, weshalb sich L. hier in der Monadologie so viel bemüht, die Reihe der Vorstellungen und ihre Beziehungen zu den übrigen Monaden aus ihr selbst abzuleiten, da ja dies alles viel einfacher in der vorherbestimmten Harmonie aus der Wunderkraft Gottes bei Erschaffung der Welt von ihm schon abgeleitet worden ist.

Zu h. Sicherlich wäre hier der Ort gewesen, diese an sich unbegreifliche Harmonie näher zu erklären; allein L. unterlässt es und geht gleich zu anderen Fragen über. Dies bestätigt das zu g) Gesagte. Selbst in § 81 vermeidet L. die nähere Entwickelung.

Zu i In der *Theodicee* wird dies näher ausgeführt; man sehe die Erl. zu den hier angezogenen Stellen der *Theodicee.*

Zu k. Der „Gottesstaat“, von dem L. in den letzten §§ handelt, ist ein Begriff, den zuerst Augustinus in seiner Schrift *De civitate Dei* entwickelt hat. Die *civitas terrena* wird da der *civitas Dei* gegenübergestellt. Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine vorherbestimmt, ewig mit Gott zu herrschen, die andere ewige Strafe mit dem Teufel zu leiden; in der ganzen Zeitperiode, in

welcher überhaupt Menschen leben, erfolgt die Entwickelung dieser beiden Staaten. Diese Entwickelung zerfällt in sechs Perioden, die nach der jüdischen Geschichte abgetheilt werden. Die letzte Periode beginnt mit Christus und schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und des Sieges der Gläubigen und schliesst ab mit dem ewigen Sabbath, wo dann die Genossen des Gottesstaats der ewigen Seligkeit sich erfreuen und der Staat dieser Welt der ewigen Verdammniss verfällt, welche beide Zustände in ihrer Scheidung unauflösbar, ewig und unwiderruflich sind. — Diese Auffassung zweier solcher Staaten hat das ganze Mittelalter beherrscht, wenn sie auch mit den Fortschritten der Kultur mannigfach modificirt worden ist. L. hat davon nur wenig für seinen Gottesstaat beibehalten; alle Härten des Augustinus hat er gemildert und diesen Begriff mit seiner Lehre von den Monaden in Uebereinstimmung zu bringen gesucht. — Es sind dies Ausschmückungen des Systems, die theils poetisch, phantastisch, theils aus der Kirchenlehre entnommen und nothdürftig mit der philosophischen Lehre des L. in Zusammenhang gebracht sind; aber einen wissenschaftlichen Werth können sie nicht beanspruchen; sie zeigen nur von Neuem, wie leicht die idealistische Philosophie bei der Biegsamkeit ihres erkenntniss-theoretischen Princips auf Abwege gerathen kann. —

Im Allgemeinen verdient diese Monadologie nicht das Lob, welches Erdmann mit dem *liber omnium gravissimum* ihr ertheilt. Sie enthält wenig mehr, als was in den früheren Schriften des L. schon enthalten und da meist deutlicher vorgetragen ist; auch enthält sie in Bezug auf die prästabilirte Harmonie Lücken, welche zweifeln lassen, ob denselben nicht eine Veränderung in den Ueberzeugungen des L. zu Grunde liegt. Die Beweise, welche L. in dieser Schrift bietet, sind, wie gezeigt worden, so schwach und mangelhaft, dass nur der starke christliche Glaube, welcher L. erfüllte, es erklären kann, dass er selbst diese Schwächen nicht bemerkt hat. — Anstatt eine Erläuterung der *Theodicee* für einen gebildeten Militair, wie Prinz Eugen, zu sein, was L. beabsichte, bedarf diese Monadologie eher der Erläuterung aus der viel verständlicheren *Theodicee*, als

umgekehrt; dabei ist sie mit scholastischen Begriffen so überladen, dass man wohl sicher annehmen kann, Prinz Eugen habe sie noch weniger verstanden, wie die *Theodicee*. — Die Begriffe von vorgehendem und nachfolgendem Willen, welche L. in dem Schlussparagraphen erörtert, sind erklärt in der Erl. 223. zur *Theodicee*.

Erläuterungen zu No. XXIV.

(*Die auf die Vernunft gegründeten Principien der Natur und der Gnade.*)

93. Titel. S. 191. Die Zeit der Abfassung dieser Abhandlung ist nicht bekannt. Das Manuscript von des L. eigner Hand befindet sich in der Bibliothek zu Hannover; die Schriftzüge gleichen denen des Manuscripts zur Monadologie, auch ist der Inhalt ziemlich derselbe; Erdmann vermuthet deshalb, dass beide Abhandlungen um dieselbe Zeit verfasst sein mögen. Noch wahrscheinlicher ist es, dass L. diese Abhandlung hier zuerst abgefasst hat, in der Absicht, damit die von dem Prinzen Eugen gewünschte Erläuterung der *Theodicee* zu liefern; indess mag L. später sie nicht für genügend erkannt und dieselbe nochmals zur Monadologie umgearbeitet haben, welche vollständigere Ausführungen und Erklärungen bietet. Letzterer hat dann L. auch die Paragraphen aus der *Theodicee* beigefügt. Denn es ist kaum anzunehmen, dass L. diese Principien selbständig nach der Monadologie sollte verfasst haben, da letztere alles enthält, was die Principien bieten und beide oft wörtlich mit einander übereinstimmen. Gerade diese theilweise wörtliche Uebereinstimmung zeigt, dass beide Schriften schnell hintereinander abgefasst worden sind, und da die Monadologie die vollständigere ist, so werden die Principien die frühere Schrift sein. Die Erläuterungen dieser Principien können sich deshalb sehr kurz halten, da das Nöthige bereits zur Monadologie gesagt worden ist.

Die Schrift ist zuerst in der Zeitschrift *L'Europe savante* im November 1718 erschienen, also zwei Jahre nach Leibniz's Tode. Dann haben sie Des Maizeaux und Dutens in ihre Sammlung aufgenommen, wobei sie mit der Monadologie verwechselt worden ist. Man sehe Erl. 90.

94. Die Schrift selbst. S. 191. Zu a. Die Monadologie schreitet im Vergleich zu diesem Anfang viel methodischer und allmäliger vor; sie bringt Beweise hinzu, auch fehlt in ihr der Satz, dass alle Körper zusammengesetzte Monaden sind. Dies alles bestätigt, dass diese Principien den ersten Entwurf der für den Prinz Eugen bestimmten Schrift gebildet haben.

Zu b. Dieser Vergleich kommt zwar auch in der *Theodicee* vor, aber in die Monadologie ist er nicht aufgenommen, vielleicht, weil L. selbst bemerkt hat, dass er nicht passt; denn die vielen in einen Punct zusammentreffenden Winkel befinden sich nicht in dem Puncte, (L. sagt: *se trouvent dans un centre ou point*) sondern sie nehmen nur ihren Anfang in diesem Puncte; sie beginnen von diesem Puncte, aber erst, wenn die Bewegung aus diesem Puncte heraus zu einer Linie geworden ist, ist der Winkel selbst vorhanden, also nicht bereits in dem Puncte.

Zu c. Dieser Satz lässt sich mit dem Begriff der Monade, welche gegen alle Einwirkungen von Aussen abgeschlossen ist, nicht vereinigen. L. hat denselben daher in der Monadologie nicht so wiederholt, sondern in § 25 und § 78 denselben sehr abgeschwächt und unbestimmter gefasst. Indess bleibt immer auffallend, dass in beiden Schriften der Gedanke von einer Einwirkung der äusseren Körper auf die Seelenmonade sich vordrängt, wie dies ja auch in dem Vergleich der Monade mit einem Spiegel des Universums und in der Annahme verschiedener Gesichtspuncte (*points de vue*) für die verschiedenen Monaden sich zeigt. Aus diesem Grunde tritt auch der in der *Theodicee* festgehaltene Gedanke, wonach Gott die Reihe der Vorstellungen, welche in der Monade ablaufen sollen, bei deren Erschaffung ein für

allemal festgestellt hat, sehr zurück und kommt zu keiner ausdrücklichen Erwähnung.

Zu d. Diese Uebereinstimmung ist schwer zu fassen und dennoch soll der Lauf der Vorstellungen in der Seelenmonade durch die Vorstellung eines Zieles oder Zweckes bestimmt werden, während dasselbe Ziel von den Körpermonaden durch die Gesetze der Bewegung verwirklicht werden soll. Dies stimmt nicht mit der Natur des Zweckes, welcher, weil er eben von der Natur auf mechanischem Wege nicht verwirklicht wird, durch das Denken und die Thätigkeit der Seelenmonade verwirklicht werden muss. Es ist also diese Harmonie nicht vorhanden, vielmehr muss der Mensch die Bewegungen der Körper durch seine Thätigkeit anders leiten, als z. B. die Schwere und die Molekularanziehungen dies thun. — Auch ist diese Zweckthätigkeit der Seelenmonade mit der vorherbestimmten Reihenfolge ihrer Vorstellungen schwer zu vereinigen. L. hat deshalb in § 79 der Monadologie den hier ausgesprochenen Gedanken nur in seiner Allgemeinheit beibehalten.

Zu e. Auch hier wird eine Einwirkung der Körpermonade auf die Seelenmonade gelehrt, welche dem Begriffe der Monade widerspricht. In der Monadologie ist, wie zu c) bemerkt worden, diese Darstellung abgeschwächt, obgleich nicht ganz beseitigt.

Zu f. Dieser letzte Satz ist in der Monadologie, obgleich dies Beispiel dort auch angegeben wird, weggelassen; wahrscheinlich hat L. den Untergang der Sonne wegen der Unvergänglichkeit der Monaden, für bedenklich gehalten.

Zu g. Diesen Satz hat L. in die Monadologie nicht aufgenommen, da derselbe offenbar scholastischer Natur ist und das Nichts dabei als ein Seiendes behandelt und mit Eigenschaften begabt wird, während in der Monadologie § 8 aus den Eigenschaften auf das Dasein von Etwas geschlossen wird.

Zu h. Diese Ableitung der Eigenschaften Gottes erfolgt in der Monadologie § 39 und 40 und 48 viel gründlicher und in deductiver Weise. Dagegen fehlt dort der

Satz von der Gerechtigkeit; wahrscheinlich sind dem L. Zweifel über die Richtigkeit der hier geschehenen Ableitung der Gerechtigkeit aufgestiegen.

Zu i. Unter „erhöhten Vorstellungen" (*perceptions relevées*) sind die angemessenen und die intuitiven zu verstehen, worüber L. in dem Aufsatz No. II. gehandelt hat.

Zu k. Dieses Beispiel, was auch in der *Theodicee* vorkommt und an sich zeigt, dass L. unter den kleinen Vorstellungen (*petites perceptions*), die er dann auch verworrene nennt, etwas ganz Anderes, als die unbewussten Vorstellungen des v. Hartmann versteht, (man sehe Erl. 91 zu i und Erl. 30 zur *Theodicee*), ist in die Monadologie nicht mit aufgenommen; offenbar wohl deshalb nicht, weil L. dabei unwillkürlich zu deutlich von Eindrücken äusserer Gegenstände auf die Seelenmonade spricht, was sich mit seinem Begriff der Monade nicht verträgt.

Zu l. Aus der Vollkommenheit und dem Glücke eines Wesens folgt durchaus nicht, dass wir es lieben und damit fällt dieser Schluss auf unser Glück. Ueberhaupt verlangt das Gefühl der Liebe bei dem Menschen die sinnliche Gegenwart und Wahrnehmung dessen, für welchen dies Gefühl entstehen soll; ein solches Gefühl für den übersinnlichen und unbegreiflichen Gott ist deshalb nicht möglich; das, was man so nennt, sind vielmehr Gefühle der Achtung, welche durch die sinnliche Erhabenheit des Kultus vermittelt werden. Dies zeigt sich namentlich bei den Verzückungen, wie sie mitunter bei weiblichen Personen vorkommen, indem sie Gott, namentlich unter der Person Jesu, sich in ihrer Phantasie so lebendig und deutlich vorstellen, als wenn er sinnlich gegenwärtig wäre; Zustände, die meist in hysterischen Leiden ihre Quelle haben.

Zu m. L. übersieht, dass alle Lust, wie alle Vorstellungen nur geistiger Art ist, und dass die Zustände des Körpers nie selbst schon eine Lust sind, sondern immer nur Ursachen zur Erweckung von Lustgefühlen in der Seele. (Bd. XI. 24.)

Zu n. Die idealen Gefühle des Schönen in der Musik, Malerei u. s. w. beruhen nicht auf unbewussten

Berechnungen der Ton- und Lichtschwingungen, wie L. hier sagt, sondern darauf, dass die von den Künsten gebotenen sinnlichen Darstellungen Bilder von realen Vorgängen sind, in welchen reale Gefühle lebhaft auftreten, so, dass deren Bildes dadurch die gleiche Lust in idealer Form in der Seele des Zuschauers oder Hörers erwecken. (Aesthetik I S. 266. u. f.)

Erläuterungen zu No. XXV.

(*Fünfter Brief von Leibniz an Clarke.*)

95. Titel. S. 202. Samuel Clarke gehört zu den bedeutenderen englischen Philosophen der Leibniz'schen Periode. Er war 1675 in Norwich geboren, studirte in Cambridge Philosophie und Theologie und wurde später Prediger. Er starb 1729, also 13 Jahre nach L. Er war ein eifriger Anhänger Newtons und deshalb ein Gegner von Leibniz und dessen idealistischer Philosophie, obgleich sie beide strenggläubige Christen waren. Clarke wechselte mit L. in den Jahren 1715 und 1716 mehrere Briefe, worin sie über die wichtigsten philosophischen Begriffe mit einander verhandelten. L. selbst sagt über die Veranlassung dazu in einem Briefe an Wolff vom 23. December 1715. „Die Prinzess von Wales, welche „meine *Theodicee* aufmerksam gelesen und sich daran „ergötzt hatte, gerieth darüber, wie sie selbst mir mit„theilte, in Streit mit einem englischen, am Hofe Zutritt „habenden Geistlichen. Derselbe überreichte der Prinzess „einen von ihm verfassten Aufsatz in englischer Sprache, „in welchem er als Vertheidiger der Newton'schen An„sichten auftritt, und die meinigen bekämpft. Ich habe „ihm kürzlich geantwortet und die Antwort der Prinzessin übersandt." — Der Briefwechsel umfasst fünf Briefe von Leibniz und fünf Antworten von Clarke. Nur der Tod hat L. gehindert, auf den letzten des Clarke nochmals zu antworten.

Dieser Briefwechsel gehört zu den wichtigsten Documenten über die L.'sche Philosophie, da in Clarke ihm ein vollkommen ebenbürtiger Gegner entgegentrat, welcher

die Schwächen der Lehre L.'s noch viel eindringlicher aufdeckte, als es von P. Bayle geschehen war und deshalb L. zu einer Vertheidigung nöthigte, welche auf die Grundgedanken seiner Philosophie zurückgreifen musste. Vielleicht erklärt sich daraus der gereizte Ton, in welchem diese Briefe des L. gehalten sind, während L. sonst immer in den strengsten Formen der Höflichkeit sich bei seinen Streitigkeiten zu halten pflegte.

Dieser Briefwechsel erschien zuerst 1717 in London, wobei die Briefe des L. aus dem französischen Original in das Englische übersetzt worden waren. Maizeaux und Dutens haben danach diese Briefe in ihre Sammlungen aufgenommen und von diesen hat sie Erdmann in seine Sammlung übernommen. Die Briefe des L. sind bei Erdmann wieder nach ihren Originalen in französischem Text abgedruckt, aber die ursprünglich englischen Briefe des Clarke sind da nach einer Uebersetzung von de la Roche in französischer Sprache aufgenommen worden. — Hier ist nur der 5. und letzte Brief von L. und die Antwort Clarke's auf denselben in die Philosophische Bibl. Bd. 81 aufgenommen worden, da beide das in den vorgehenden Briefen Verhandelte im Wesentlichen zusammenfassen, und die Aufnahme aller Briefe den Bd. 81 zu voluminös gemacht haben würde. Wo es nöthig war, ist in den Erläuterungen hier der Inhalt der früheren Briefe aufgenommen worden.

Nach einer Notiz von Clarke hatte L. zu dem Exemplar dieses Briefes, welches er demnächst an Maizeaux sandte, eigenhändig einzelne Anmerkungen gemacht, welche von diesem dann in den Text seiner Ausgabe mit aufgenommen sind, und deshalb auch in der Uebersetzung Bd. 81 mit enthalten sind. Sie sind leicht als spätere Zusätze zu erkennen. Zum besseren Verständniss der verhandelten Streitfragen ist bei den wichtigeren Puncten des L.'schen Briefes gleich die betreffende Antwort von Clarke aus No. XXVI mit in Betracht genommen worden. Die §§, welche L. seinen einzelnen Entgegnungen vorgesetzt hat, beziehen sich auf den vierten Brief von Clarke, welcher in solche §§ eingetheilt ist.

96. Brief von Leibniz. S. 203. Zu a. Unter „Zufälligem" versteht L. nicht das rein Zufällige, sondern

alles Geschehene in der Natur und alles Handeln der Menschen, weil dies nur nach physikalischen Gesetzen sich vollzieht und diese Gesetze nur von Gott als die angemessensten (*convenants*) gewählt worden sind, aber auch anders hätten eingerichtet werden können, während das unbedingt Nothwendige auf den logischen und mathetischen Gesetzen beruht, welche Gott nicht erschaffen und gewählt hat, sondern die nach L. von Ewigkeit in seinem Verstande bestehen und vermöge deren das Entgegengesetzte einen Widerspruch enthalten würde. Das Zufällige im Sinne des L. hat deshalb auch seine Ursache, aber ist doch nur bedingt nothwendig, weil diese Ursache und deren Gesetze nur auf der Weisheit Gottes beruhen. Da sonach das Zufällige ebenfalls nach Gesetzen sich vollzieht, so kann es Gott vorauswissen; allein das Gegentheil dieses Zufälligen ist doch deshalb nicht ein absolut Nothwendiges, weil es keinen Widerspruch enthält. — Diese Ansicht ist ausführlich in den Erl. 4 und 58 zur *Theodicee* geprüft worden. Man sehe die Citate zu Erl. 96 f.

Zu b. L. hat ganz Recht, dass durch die Umsetzung des Inhaltes einer Vorstellung aus der Form des Wissens in die Form des Seins, diesem Inhalte nichts hinzutritt, (Bd. I, 66.) aber schon die blosse Vorstellung einer solchen Welt, wo die Menschen frei handeln können, ist unmöglich. Man sehe Erl. 118. 122. zur *Theodicee.*

Zu c. Die Wesentlichkeiten (*essences*) und das Dasein (*existence*) bezeichnen den zu b) erwähnten Unterschied; jene sind der Inhalt in der Form des Vorstellens, dieses ist derselbe Inhalt in der Forms des Seins.

Zu d. Die Worte „es ist allein frei von Widerspruch" wollen sagen, dass alle Gegentheile dieses Nothwendigen einen Widerspruch enthalten, also unmöglich sind; so bleibt deshalb nur das absolut-Nothwendige, als das zugleich allein Mögliche, übrig.

Zu e. Hier geht L. selbst nach seiner Lehre zu weit. Allerdings ist die wirklich-geschehene Handlung nicht blos im Allgemeinen, sondern auch nach allen ihren Einzelheiten bestimmt, weil sie eben ein e i n z e l n e s S e i e n d e s geworden ist; allein in dem vorgehenden Denken, Ueberlegen und Wollen kann auch sehr wohl die Handlung

nur erst im Allgemeinen aufgefasst und gewollt sein und trotzdem, dass man zu ihr entschlossen ist, kann man noch über die Wege oder die Art ihrer Ausführung schwanken, weil für die verschiedenen Wege entgegengesetzte oder gleichwerthige Motive bestehen. Man will sich z. B. einen Rock machen lassen; dazu ist man fest entschlossen, aber über die Farbe ist man noch schwankend. In dem von L. nachträglich hier angezogenen § 66 hat L. selbst dies anerkannt und es nur bei Gott bestritten, weil bei diesem Zweck und Mittel in Einem, und vollständig bis in das Kleinste vorgestellt werden.

Zu f. Die hier in § 1—50 von L. mit vieler Empfindlichkeit vertheidigte Ansicht von der Freiheit und von dem Princip des zureichenden Grundes ist von ihm schon in der *Theodicee* vielfach behandelt und es wird deshalb auf die Erläuterungen **4**, 56, **58**, 62, 66, 118, 119, **122**, 123, 194, 204, 218, 219, 221, 223, **236**, 250, 254—258, 260—268, 274, **277** zur *Theodicee* verwiesen, insbesondere auf die mit fetten Ziffern bezeichneten. Es wird hier nur darauf ankommen, die besonderen, von Clarke erhobenen Bedenken zu prüfen, weshalb hier gleich auf die Erläuterung der unter XXVI, in Bd. 81 gelieferten Antwort des Clarke eingegangen wird. Diese Vergleichung der beiderseitigen Ansichten hat ihr besonderes Interesse darin, dass sie zeigt, wie dergleichen Streitigkeiten, indem beide Theile sich auf deductiv-geführte Beweise, ohne Beachtung der Erfahrung, stützen, durchaus nicht geeignet sind, eine Einigung herbeizuführen.

Sowohl Leibniz, wie Clarke vertheidigen die Willensfreiheit, sowohl bei Gott, wie bei dem Menschen; allein sie stützen sie nicht auf dieselben Gründe und deshalb behauptet Clarke, dass das, was L. als solche Freiheit annimmt, vielmehr das Gegentheil, die Nothwendigkeit, sei, und ebenso behauptet L., dass Clarke, weil er das Princip des zureichenden Grundes nicht anerkenne, nicht die Freiheit, sondern den blinden Zufall vertheidige.

L. stützt auf sein Princip vom zureichenden Grunde den Satz, dass weder der Mensch, noch Gott ohne einen zureichenden Grund wollen und handeln könne; dass aber dieses Princip den Willen nicht mit logischer Nothwendigkeit bestimme, weil das Gegentheil des Gewollten

keinen Widerspruch enthalte, also ebenfalls möglich sei; deshalb könne der Wille, trotz dieses Princips, anders handeln, wenn es auch thatsächlich nicht geschehe und darin besteht die Freiheit. Clarke erkennt dieses Princip des zureichenden Grundes in dieser Allgemeinheit nicht an, sondern stützt sich auf den Begriff eines thätigen Wesens (*agent*), welches der menschliche Geist sei. In diesem Begriffe sei enthalten, dass der Geist sich nicht blos leidend verhalte, sondern auch handeln, d. h. aus sich selbst sich bestimmen könne, selbst ohne alles Motiv, oder gegen die Motive. Es ist dies auch die Ansicht von King, welche im Nachtrag III zur *Theodicee* von diesem geltend gemacht wird und dort näher in den dazu gegebenen Erläuterungen geprüft worden ist. Nun sind das Princip des zureichenden Grundes und das der Selbstbestimmung eines thätigen Wesens, beides nur Behauptungen, ohne Beweis; ja *petitiones principii*, da sie das, was daraus bewiesen werden soll, schon in sich gesetzt enthalten. Weitere und höhere Begründungen sind von beiden Seiten nicht beigebracht; daher ist es sehr natürlich, dass keine dieser beiden Begründungen eine Widerlegung der anderen enthält und deshalb auch den Gegner nicht überzeugt. Dieser Mangel ist es, welcher allen Controversen anhängt, die sich blos auf deductive Begründungen stützen; denn nach dem Begriffe des Schlusses (Bd. I, 82.) müssen die Prämissen schon den Inhalt der Conclusion in sich enthalten, so, dass also die Begründung sich sachlich immer nur in Tautologien bewegt und anderentheils giebt es für die obersten Sätze solcher entgegengesetzter Begründungen kein höheres Princip, was deductiv über deren Wahrheit entscheiden könnte, und somit kann der Streit beider Theile zu keiner Lösung gebracht werden; wie ja auch hier selbst ein fünfmaliger Versuch dies nicht vermocht hat.

Dies zeigt, dass nur das inductive Verfahren, und zunächst die Beobachtung des Thatsächlichen und Einzelnen hier entscheiden kann, was allerdings nur für Fragen ausführbar ist, welche der Beobachtung zugänglich sind; dies ist aber die hier vorliegende Frage des Wollens, wenigstens in hohem Maasse; denn die genaue und fortgesetzte Selbstbeobachtung zeigt immer nur Fälle, wo der Wille durch Motive bestimmt worden ist und niemals

einen Willen ohne alles Motiv. Mindestens wird hier dieselbe Regelmässigkeit, wie zwischen den Vorgängen in der Natur beobachtet, und welche man deshalb als Ursache und Wirkung bezeichnet. Danach giebt es also keine Freiheit des Willens, d. h. keinen grundlosen, oder sich selbst bestimmenden Willen. Der Unterschied des Thätigen und Leidenden ist dabei ganz unerheblich; auch das Gewicht in der Waagschaale ist durch seine Schwere thätig, wie L. richtig entgegnet. Diese Beobachtung führt indess nicht zur Nothwendigkeit, sondern nur zur Regelmässigkeit zwischen Motiv und Wollen; ein Unterschied, der äusserlich, d. h. für den Erfolg gleichgültig erscheint, aber für das Gefühl des Handelnden sehr wichtig ist; denn nur daraus erklärt es sich, dass die allgemeine Stimme bei allen Kulturvölkern an dem Begriffe der Willensfreiheit festhält und darauf die wichtigen Begriffe der Verantwortlichkeit, der Zurechnung, der Strafe, der Reue, der Busse, der Gewissensbisse in Moral und Recht stützt; Begriffe, ohne welche ein gemeinsames Leben der Menschen für nicht möglich gehalten wird. Das Nähere ist in Bd. XI. 81 u. f. und in den obgenannten Erläuterungen zur *Theodicee* ausgeführt.

Zu g. Hier bewegt sich der Streit nur in deductiven Ableitungen aus Principien, die der unmittelbaren Beobachtung nicht zugänglich sind. Sowohl das Princip von L., dass kein Ding dem anderen gleich sei, wie das Princip des Clarke von durchaus gleichen Atomen, ist direct durch Beobachtung nicht zu erweisen. Nur dann kann man sich eher für das eine, als für das andere entscheiden, wenn das eine aus sich vollständiger und einfacher die in die Sinne fallenden Thatsachen zu erklären vermag, als das andere. Aus diesem Grunde verdient die Hypothese von den Atomen offenbar den Vorzug vor der von den Monaden, da mittelst jener die Naturwissenschaft Ausserordentliches erreicht hat, während die Lehre von den Monaden längst zurückgelegt und vergessen ist; überdem geräth sie schon in ihren nächsten Ableitungen mit der Erfahrung in Widerspruch. L. stützt sich noch auf sein Princip vom zureichenden Grunde; allein dies würde nur passen, wenn Gott die Welt nach und nach, oder ein Stück nach dem anderen erschaffen

hätte; nur dann fehlte vielleicht der Grund für das zweite, genau gleiche Stück; allein wenn Gott eine Mehrheit von Dingen oder Stofftheilen auf einmal erschafft, so kann gerade die absolute Gleichheit derselben ein Grund sein, weshalb er sie so erschafft, weil sie nämlich nur so die Wirkung oder das Ziel erreichen, was er beabsichtigt. Clarke macht diesen Grund nicht in seiner ganzen Schärfe gegen L. geltend und in seiner Entgegnung auf die No. 21—25 des Briefes von L. verkennt er, dass L. die moralische Nothwendigkeit von der logischen unterscheidet; jene zwingt nach L. den Willen nicht, weil ein anderes Handeln keinen Widerspruch enthält. — Diese Entgegnung Clarke's läuft also auf das in der vorgehenden Erläuterung Gesagte hinaus.

Zu h. Diese Ausführungen über Raum und Zeit sind für die Philosophie des L. sehr wichtig, zumal er in seinen früheren Schriften nirgends seine Ansichten über Raum und Zeit so ausführlich begründet hat. Offenbar ist auch Kant in seinen Ansichten über die Idealität von Raum und Zeit durch L. bestimmt oder wenigstens bestärkt worden, obgleich er andere Beweise beibringt, als L. hier in dem Folgenden aufstellt. L. macht den Raum hier zu einer Ordnung. Dies ist indess nur ein Beziehungsbegriff, welcher nichts Seiendes bezeichnet; nun will auch L. zwar die Realität des Raumes nicht gelten lassen, aber er erkennt doch die Ausdehnung der Körper als ein Reales an. Nun ist aber Ausdehnung nur ein anderes Wort für den Raum, in einer gewissen Begrenzung, aufgefasst. L. lässt deshalb keinen leeren Raum jenseit der Welt zu, weil da die Körper fehlen; indess ist dies nur ein Streit um Worte; denn wenn der Raum ein Reales ist, so geht die Welt so weit, wie der Raum, selbst wenn dieser leer sein sollte. Das Weitere folgt später.

Zu i. Der Streit hier hat die gleiche Natur, wie der frühere über die Freiheit. Die Annahme des L. und die von Clarke und Newton sind beide Hypothesen. Das Leere innerhalb der Welt kann nicht sinnlich wahrgenommen werden; es bleibt gegen die Versuche, welche es beweisen sollen, immer eine Ausflucht, wie z. B. die, welche L. hier benutzt. In deductiver Weise, von Prin-

cipien aus, kann deshalb über die Wahrheit dieser Hypothesen nichts ausgemacht werden. Der alleinige Anhalt für die Hypothese der Atomiker und Newtons liegt lediglich darin, dass sie am einfachsten und vollständigsten die in die Sinne fallenden Vorgänge in der Natur erklärt, während die des L. dies nicht leistet.

Zu k. Ein gleicher Einwand kommt schon in der Physik des Aristoteles vor. Man übersieht dabei, dass der Raum für alle körperlichen Dinge durchdringbar ist, was eben mit dem Worte „leer" bezeichnet wird. Ferner ist die Ausdehnung nicht blos ein Stück des Raumes, sondern sie bildet zugleich durch die Natur des dieses Stück erfüllenden Körpers eine von ihm nicht abtrennbare Eigenschaft, die man als seine Grösse und seine Gestalt bezeichnet. Beide Eigenschaften wären eben ohne Raum nicht möglich und bezeichnen nur den in einer bestimmten Grösse und Gestalt erfüllten Raum. Deshalb kann der Körper sich in dem leeren Raume mit Leichtigkeit bewegen und dabei doch seine Ausdehnung, d. h. seine Grösse und Gestalt behalten. Bei der Bewegung des Körpers wechselt deshalb der Raum, den er einnimmt, aber nicht seine Ausdehnung, d. h. den durch seine Grösse und Gestalt von ihm befassten Theil des Raumes, welcher Theil aber nicht eine bestimmte Stelle des Raumes bezeichnet, sondern bei der Bewegung des Körpers stets einen anderen Theil des Raumes in sich aufnimmt, ohne dabei sein Volumen oder seine Ausdehnung zu verlieren.

Zu l. Es war ein Mangel der Scholastischen Philosophie, dass sie die Dinge nur in Substanzen und Accidenzen theilte. Raum und Zeit passen in keines von beiden; deshalb erkennt auch L., der noch viel Scholastisches aus seiner Jugend in seinem Denken festgehalten, in Raum und Zeit nur ein blos Vorgestelltes, eine blosse Beziehung der Körper auf einander, oder eine Ordnung. Diese Begründung fällt, wenn es neben den Substanzen und Accidenzen noch ein Drittes Seiendes geben kann.

Zu m. Dieser Einwand fällt, wenn eben der Raum keine Eigenschaft eines anderen Dinges ist, sondern etwas Selbständiges, aber dabei Leeres, d. h. etwas, was

die Körper in sich aufnimmt und wenn die Ausdehnung der Körper nicht eine bestimmte Stelle im Raume bezeichnet, sondern nur ein wechselndes Stück des Raumes, indem in Folge der Leere des Raumes die Ausdehnung eines Körpers bei dessen Bewegung stets andere örtliche Theile des Raumes befasst.

Zu n. Den unermesslichen Raum zu einer Eigenschaft Gottes zu machen, ist nicht nöthig, wenn man neben den Substanzen und Accidenzen noch ein drittes Seiendes anerkennt. Uebrigens ist die Unermesslichkeit Gottes, im Unterschied von seiner Ewigkeit, schwer ohne den Begriff des Raumes zu fassen. Deshalb bietet die Allgegenwart Gottes auch ihre besonderen Schwierigkeiten, selbst wenn das Universum als begrenzt angenommen wird. Indess kann durch diese Schwierigkeiten wohl der Begriff des christlichen Gottes erschüttert werden, aber nicht der philosophische Begriff des Raumes, als einer Realität.

Zu o. Dieser § ist sehr wichtig. L. erkennt danach die Ausdehnung und die Dauer bei den Dingen als r e a l e Eigenschaften an; nun sind aber beide nur Stücke vom Raume und von der Zeit; also müssen auch diese letzteren Realität haben. Nach L. giebt es kein Leeres, also stossen die Körper mit ihren Ausdehnungen genau an einander und sind diese Ausdehnungen real, so bilden sie, wenn man von den übrigen Eigenschaften der Körper absieht, ein reales, stetig Zusammenhängendes oder Einziges, was genau mit dem Begriffe des e i n e n leeren Raumes übereinstimmt, und also selbst nach den Annahmen des L. zur Realität des Raumes führt.

Zu p. Indem L. hier neben der Ausdehnung auch noch den Ort und die Lage und die Bewegung in ihrem wesentlichen Inhalte festhält und dafür nur das Wort „Beziehung“ setzt, so erhellt um so mehr, dass es sich eigentlich hier nur um die Frage handelt, ob man nur erfüllte Räume, oder auch leere als Wirklichkeiten annehmen darf; diese Unterscheidung trifft aber nicht den Begriff des Raumes überhaupt; ist der erfüllte Raum ein Wirkliches, so kann seine Wirklichkeit nicht durch die Wegnahme der Erfüllung verschwinden. Ueberdem ist

das Wort: „Beziehung“ (*rapport*) durchaus unbestimmt; es bezeichnet nichts Seiendes, gilt z. B. auch für die Zahlbeziehungen, für die Verneinungen u. s. w.; und es wäre deshalb unmöglich, die in der Seele doch entschieden vorhandene Vorstellung des Raumes mit seiner Stetigkeit, Ausdehnung, Grenzenlosigkeit zu erwecken, wenn die Seele nicht zuvor diese Vorstellung schon aus der Sinneswahrnehmung aufgenommen hätte.

Zu q. Diese Deduction passt nur dann, wenn man den Ort, oder das von dem Körper angenommene Stück Raum zu einer Accidenz, oder zu einer Eigenschaft des Körpers macht, welche er bei seiner Bewegung mit sich nimmt; sie passt also nur für die Ausdehnung, aber nicht für den leeren Raum, der nur von dem Körper erfüllt ist, aber von ihm nicht mitgenommen wird. Es ist auffallend, dass L. die Ausdehnung als real nimmt und doch dem Raume die Realität abspricht. Uebrigens ist nach der Monadenlehre des L. schon die Ausdehnung als Eigenschaft der Körper eine zu weit gehende Concession; denn es ist schwer zu fassen, wie der Körper, wenn er nur eine Mehrheit von Monaden ist, die punctuell und unräumlich sind, als eine blosse Mehrheit solcher zu einer stetigen Ausdehnung gelangen kann, zumal der Begriff der Monade auch keine anziehenden und abstossenden Kräfte bei denselben gestattet.

Zu r. Dieses Beispiel widerlegt nicht die Realität des Raumes, da der Raum in dem Stammbaume nur als Bild einzelner, zeitlich hinter einander eintretender Vorgänge benutzt wird, wozu der Raum bei seinem Aussereinander ganz geeignet ist, weil das Hintereinander der Zeit auch bildlich als ein Nebeneinander aufgefasst werden kann.

Zu s. Die Proportion oder das Verhältniss zweier Dinge zu einander ist allerdings nur eine, blos dem Denken angehörende Beziehungsform zwischen Grössen; sie ist nicht selbst eine Grösse und auch von der Grösse ihrer einzelnen Glieder nicht bedingt. Deshalb passt dieses Beispiel nicht für den Raum als solchen, wo er eine stetige, einige Grösse ist, die aus keinen Theilen besteht. Nur im Denken lässt er sich in Theile zerlegen, auf

welche dann die Beziehungsformen angewendet werden können; aber diese Behandlung des Raumes innerhalb des Denkens verändert die seiende Natur des Raumes nicht.

Zu t. Die Zeit unterscheidet sich vom Raume dadurch, dass sie nur eine Dimension hat und durch ihr stetes, niemals unterbrochenes Fliessen. Schon die Alten hatten, ebenso wie hier L., daraus den Einwand entnommen, dass die Zeit nichts Seiendes sei, weil die Vergangenheit nicht mehr ist, die Zukunft noch nicht ist und die Gegenwart als blosse Grenze zwischen jenen keine zeitliche Ausdehnung hat, also auch Nichts ist. Dieser Einwand zerfällt indess, wenn man den Begriff des Fliessens festhält; in diesem, als einer stetigen Bewegung, können zwar Zeitpunkte angenommen werden, wie dies auch mit Raumpunkten in der stetigen Linie geschehen kann, aber deshalb besteht dieses Fliessen, so wenig wie die Linie, aus Punkten, noch ist es daraus zusammengesetzt. Man sehe: Katechismus der Philosophie; Abschnitt: Naturphilosophie. (Leipzig bei J. J. Weber 1877.)

Zu u. Wie Gottes Gegenwart im Raume und der Zeit zu fassen sei, ist nur eine theologische Frage, wie der Begriff Gottes überhaupt; diese Schwierigkeit trifft also nicht die Philosophie und die Auffassung der Wirklichkeit. Die Entgegnungen, welche L. hier zu No. 8—12 in Bezug auf die Frage macht, ob der Raum eine Substanz oder ein Attribut sei, und zwar ein Attribut Gottes, sind durch Aeusserungen veranlasst, welche Clarke in seinem vierten Briefe gemacht hatte, wo dieser dergleichen behauptet oder angedeutet hatte. Clarke war hier selbst in Schwierigkeiten gerathen, weil er festhielt, dass der Raum entweder Substanz oder Attribut sein müssen. Diesen Irrthum benutzt L. hier nicht blos, um Clarke zu widerlegen, sondern auch, um seine eigne Lehre von der Idealität des Raumes zu bekräftigen.

Zu v. Auch hier hatte Clarke zu viel in seinem vierten Briefe zugegeben und dies benutzt L. Die Erfahrung lehrt, dass der Raum zwar Alles in sich aufnimmt, aber nicht selbst in Wirklichkeit getheilt werden kann, sondern nur die Körper, welche in ihm enthalten sind. Der Raum hat weder Theile, noch ist er theilbar.

Denn um ihn wirklich zu theilen, müssten die Theile des Raumes von einander getrennt werden können, was unmöglich ist, da die Zwischenräume zwischen diesen Theilen wieder Raum enthielten. Wohl aber kann man in Gedanken, oder mit Bezug auf die einzelnen, ihn erfüllenden Körper einzelne Stücke des Raumes sich vorstellen und diese auf einander durch vorn und hinten, durch oben und unten, durch links und rechts u. s. w. auf einander beziehen. Diese Beziehungen innerhalb des Denkens sind es, welche leicht dazu verleiten, den Raum selbst als eine blosse Beziehung oder Ordnung aufzufassen, wie dies von L. geschieht und zum Theil auch noch bei Kant vorkommt. Allein dergleichen Theilungen und Beziehungen rein innerhalb des Denkens können auch bei den Körpern selbst vorgenommen werden, heben aber die seiende Natur des Raumes und der Körper nicht auf. (Bd. I, S. 31.)

Zu w. Die Behauptung, dass die Bewegung mindestens fähig sein müsse, beobachtet zu werden, geht zu weit. Man kann, wenn zwei Körper in eine zunehmende oder abnehmende Entfernung von einander gerathen, sicher nur annehmen, dass eine Bewegung dabei statt hat, aber es bleibt ungewiss, ob der eine, oder nur der andere, oder ob beide an dieser Bewegung theil haben. Hier kann man sagen, dass die Bewegung eines bestimmten Körpers nicht einmal fähig ist beobachtet zu werden und dass dennoch eine Bewegung statt hat. Auch die Bewegung der Erde ist nicht sinnlich wahrnehmbar und findet doch statt. L. ist zu dieser Behauptung durch seinen Begriff der Bewegung veranlasst worden, wonach dieselbe nur eine Beziehung auf anderes sein soll. Da nun die Beziehung nichts Seiendes ist, sondern ein Vorgang im Denken des Menschen, so folgt aus diesem Begriffe allerdings, dass die Bewegung fähig sein muss, beobachtet zu werden, weil jede Beziehung neben dem einen Bezogenen, mindestens noch ein zweites verlangt, auf welches jenes bezogen werden kann.

Zu x. Die Unterscheidung zwischen wirklicher und relativer Bewegung ist bedenklich; für das Sehen ist die Wahrnehmung einer absoluten Bewegung unmöglich; man sieht immer nur eine zu- oder abnehmende Entfernung

zwischen zwei oder mehr Körpern, aber, welcher von diesen Körpern sich wirklich bewegt, kann durch das Sehen nie entschieden werden. Der Gefühlssinn gewährt zwar die Empfindung des Stosses; allein diese Empfindung kann ebenso eintreten durch meine Bewegung, wie durch die des fremden Körpers. So giebt es keinen Anhalt für die wirkliche oder absolute Bewegung eines bestimmten Körpers. Nur Vernunftgründe können dahin führen, die Bewegung einem bestimmten Körper von zweien, deren Entfernung sich ändert, zuzutheilen, wie z. B. der Erde und nicht dem Sternenhimmel. Aber absolute Gewissheit besteht auch da nicht.

Zu y. An sich haben die Beziehungsformen keinen Theil an der Grösse, soweit diese eine Eigenschaft seiender Dinge ist, eben weil diese Beziehungen nur Formen innerhalb des Denkens sind, welche kein Seiendes abbilden oder ausdrücken. Indess haben die Zahlen, die selbst zu den Beziehungen gehören, (Bd. I, 38) eine eigenthümliche Grösse, indem die Zahlen sich aus einer Mehrheit von Einsen bilden, welcher dann wieder Einsen zugesetzt oder abgenommen werden können. Als Grössen unterliegen deshalb die Zahlen selbst der Anwendung des Verhältnissbegriffes auf sie, und indem dieses Verhältniss bei Zahlen auch durch den Quotienten ausgedrückt werden kann, erhalten die Verhältnisse der Zahlen, als solche Quotienten, selbst eine Grösse, wie sie z. B. in den Logarithmen auftreten. Indess ist dann die Natur der Beziehung oder des Verhältnisses schon zerstört und deshalb hat auch hier das Verhältniss, rein aufgefasst, keine Grösse. Dagegen gehören das Vor und das Nach, sowie der Abstand und der Zwischenraum nicht zu den Verhältnissen, sondern sie sind seiende Bestimmungen von der Zeit und dem Raume, welche nur im Denken als Verhältnisse aufgefasst werden können; sie sind nur seiende Unterlagen von Verhältnissen, nicht diese selbst. Bd. I, 32. Ph. d. W. I, S. 278.)

Zu z. Dieser Absatz, sowie § 59 ist eine Consequenz von des L. Ansicht über die Natur des Raumes und der Zeit. Ist diese Ansicht richtig, so sind es auch die hier gezogenen Folgerungen; ist sie unrichtig, so sind es auch diese Folgerungen.

97. Brief an Clarke. § 61. S. 224. Zu a. Ueber diese Annahme sehe man *Theodicee* S. 408 und Erl. 263 dazu.

Zu b. Man sehe No. 17 dieses Briefes und die Erl. 96 e. dazu.

Zu c. Dies hängt mit der Annahme von L. zusammen, dass die Formen der Dinge, sowie die Gesetze der Logik und Metaphysik in Gottes Verstande von Ewigkeit bestanden haben und nicht von seinem Willen abhängen oder erst von ihm geschaffen worden sind. Gott konnte also die möglichen Welten nur nach diesen, auch ihn bindenden Formen und Gesetzen in seinem Geiste als mögliche vorstellen und deshalb sind diese möglichen Welten und deren einzelner Inhalt ein Bestimmungsgrund für seinen Willen, weil sie eben nicht von seinem Willen abhängig sind.

Zu d. Vergleicht man mit dem hier Gesagten das, was Clarke in seiner Antwort darauf entgegnet, so erhellt, dass Clarke übersieht, wie L. neben der unbedingten Nothwendigkeit noch eine moralische festhält, welche die Freiheit nicht aufhebt. In Folge seiner Weisheit muss Gott zwar immer einen genügenden Grund für sein Handeln haben, aber dieser Grund zwingt ihn nicht, da das Gegentheil solchen Handelns keinen Widerspruch enthält. Der Streit läuft also auf das zu Erl. 96 a. Besprochene hinaus. Auch beschwert sich Clarke hier, dass L. ihm nicht vollständig geantwortet habe. Dies bezieht sich auf eine Aeusserung Clarke's in seinem dritten Briefe unter No. 4, wo er sagt, dass, wenn der Raum nur eine Ordnung der zugleich bestehenden Dinge sei, die Bewegung der Welt, wenn sie plötzlich aufgehalten würde, die auf ihr vorhandenen Körper gar nicht erschüttern könne. Dieser Grund ist richtig; man sehe Erl. 96 zu w. und L. hat allerdings darauf nicht geantwortet. Es scheint, dass ihm hier die Antwort schwer geworden ist.

Zu e. Dies bezieht sich auf den in den früheren Briefen verhandelten Streit. In Brief I, § 3 schreibt L., Newton sage, dass der Raum das Organ sei, dessen sich Gott zur Wahrnehmung (*sentir des choses*) der Dinge

bediene. In seiner Replik I, § 3 entgegnet Clarke, dass die menschliche Seele zwar die in ihrem Gehirn (Sensorium) bei dem Wahrnehmen sich bildenden Bilder betrachte und diese Bilder auf die wirklichen Dinge beziehe; allein der allgegenwärtige Gott schaue die Dinge selbst ohne Vermittelung eines Organes. Nur dies habe Newton gemeint, wenn er sage, dass der unendliche Raum gleichsam das Sensorium dieses überall gegenwärtigen Wesens sei. In den folgenden Briefen verläuft dies in einen Streit über den Begriff des Sensoriums, was Clarke von den äusseren Sinnesorganen unterschieden wissen will.

Zu f. Dieser Absatz dreht sich immer noch um den Begriff des Sensoriums und wird von Clarke in seiner Replik selbst für ein Wortstreit erklärt, da Newton das Wort nur als Gleichniss, nicht als vollen Ausdruck der Sache selbst gebraucht habe. Indess lässt die Gereiztheit, mit welcher dieser Briefwechsel von L. geführt wird, ihn mit Zähigkeit an jeden vielleicht nicht ganz treffenden Ausdruck seines Gegners festhalten, selbst wenn dieser den Ausdruck berichtigt.

Zu g. Unter den neueren Cartesianern sind Geulinx, Malebranche und überhaupt die Anhänger des Occasionalismus gemeint. Unter „intentionelle Eigenschaften" (*species intentionales*) verstanden die Scholastiker jenes Mittelding, was in seiner theils körperlichen, theils geistigen Natur den Uebergang des Inhaltes der Körper in die geistige Seele vermittelt. In gleichem Sinne hat Malebranche seine „Ideen" aufgestellt, welche allein, und nicht die Körper selbst den Gegenstand des Wahrnehmens bilden. Es sind dies Versuche, um die Frage zu lösen, wie der Einfluss zwischen der Körperwelt und den Seelen zu begreifen ist. Schon die Griechen beschäftigten sich damit, namentlich die Stoiker und Epikuräer, für welche indess die Lösung leichter war, da sie die Seele körperlich, als aus den feinsten Atomen bestehend, auffassten. Die Schwierigkeit ist indess auch dann nicht gelöst, sondern nur in die Seele selbst verlegt, nämlich, wie wie aus Stössen oder Bewegungen von körperlichen Atomen ein Wissen und Fühlen entstehen kann. Die Lösung der Scholastiker und selbst die durch die Ideen des Malebranche waren Hypothesen, die in Wahrheit diese

Gegensätze nicht auseinander ableiteten. Die christliche Philosophie nahm deshalb die Hülfe Gottes in Anspruch; in der Allmacht und Allwissenheit Gottes hatte sie das untrügliche Mittel, um in ihrem Sinne die Frage zu lösen. Malebranche nahm in seinem Occasionalimus ein Wunder für jede einzelne Wahrnehmung und Handlung an; L. zog diese vielen Wunder in eines bei der Schöpfung zusammen. Das Nähere ist in den Erl. 41, 50 bis 57. zur *Theodicee* dargelegt, aber dort auch das Bedenkliche in der Lösung des L. nachgewiesen worden.

Zu h. Diese Erläuterungen von § 83—91 enthalten eine für die Philosophie des L. wichtige Darstellung von dem Wissen Gottes. Die Vorstellungen der Formen der Dinge, die logischen und moralischen Gesetze sind von Anfang ab in seinem Verstande gewesen; die physischen Gesetze hat erst sein Wille ausgewählt, allein auch sie waren innerhalb der von Gott vorgestellten möglichen Welten schon genau enthalten und in dieser Form der blossen Vorstellung kannte also Gott schon die jetzt vorhandene Welt, noch ehe er sie geschaffen hatte; die Erschaffung derselben hat keinen neuen Inhalt hinzugethan, sondern denselben Inhalt der vorgestellten Welt nur in die Form des Daseins übergeführt. Deshalb kannte Gott die Dinge der Welt in anderer Weise, wie der Mensch und jene Kenntniss ist es, welche L. meint, wenn er diese Kenntniss daraus ableitet, dass Gott die Ursache der Dinge ist.

Der § 91 geht indess über die Art hinaus, wie L. seine vorherbestimmte Harmonie in der *Theodicee* dargestellt hat. Dort beruht die Harmonie darauf, dass Gott die Reihe der in jeder Monade zeitlich ablaufenden Vorstellungen ein für allemal festgestellt und dabei zugleich ihre Uebereinstimmung mit den Reihen in den anderen Monaden geregelt hat. Hier soll dagegen diese Uebereinstimmung aus der Vorstellung des Universums hervorgehen, welche in jeder Monade von ihrem Gesichtspuncte aus besteht, was durchaus unklar ist. Man sehe auch Erl. 91. zu y.

Clarke hat diesen Ausführungen keine besondere Widerlegung entgegengestellt, weil diese vorherbestimmte Harmonie ihm ein so wunderlicher und künstlicher Ge-

danke war, dass er, als strenger Naturforscher und Mathematiker sich gar nicht darein finden konnte. Was er darüber sagt, findet sich in seinem Briefe (No. XXVI) zu § 110—116. des Briefes von L. ausgeführt.

Zu i. Es kehren hier die in der *Theodicee* entwickelten Begriffe von der moralischen Freiheit wieder, in die sich Clarke nicht finden kann. Er macht deshalb hier dem L. den Vorwurf, dass er die menschliche Willenfreiheit aufhebe. Dies ist in Erl. 96 zu f bereits näher betrachtet worden. Neu ist hier nur die Behauptung, dass Gott die Wirksamkeit der mechanischen Ursachen nach dem geregelt habe, was die freien thätigen Wesen nach den Endursachen thun würden. Dieser Gedanke kommt in der *Theodicee* nicht vor; L. ist hier dazu genöthigt, um die Freiheit des menschlichen Willens sich zu erhalten, welche verloren ginge, wenn umgekehrt der Wille den mechanisch-wirkenden Ursachen sich fügen müsste.

Zu k. Clarke macht zu § 94 mit Recht geltend, dass bei ganz unelastischen Körpern kein solcher Rückschlag in der Bewegung statt habe; L. hat dies übersehen, wenn er dabei ganz harte Körper voraussetzt; ein Zusammenstoss solcher würde nur in eine Oscillation ihrer Atome sich umsetzen, welche nach der heutigen Theorie als eine Steigerung ihrer Wärme empfunden werden würde. Auch erkennt Clarke nicht an, dass die Wirksamkeit der Seelen die Summe der in den Körpern enthaltenen Kraft vermehren könne. Gerade um dieser unvermeidlichen Folge auszuweichen, hat L. die prästabilirte Harmonie eingeführt, wonach aller Einfluss der Seelenmonade auf die Körpermonaden wegfällt. Die moderne Physik erkennt nun zwar diese Harmonie nicht an, bleibt aber doch bei dem Satze des L., dass die Menge der Kraft in der Welt in ihrer Summe nicht ab- oder zunimmt. Dieses Gesetz gilt indess nur für die Wirksamkeit der Körper unter einander und nur dadurch, dass man die die Wärme auch zu einer, Kraft enthaltenden Bewegung gemacht hat. Die Art, wie die Seele die Gehirn-Molecule in Schwingungen versetzt, welche sich dann mittelst der motorischen Nerven in Bewegungen der Glieder umsetzen, lässt man dabei ausser dem Spiele, denn sonst

würde dieses Gesetz sich nicht aufrecht erhalten lassen, wie L. richtig erkannt hat.

Zu l. L. bekämpft mit Recht das Sensorium. Clarke hält trotzdem in seiner Replik daran fest; die Seele soll nach ihm das Sensorium erfüllen (*remplir*), aber deshalb doch nicht aus Theilen so zusammengesetzt sein, wie der Stoff. Indess führt diese Auffassung nothwendig zu einer räumlich ausgedehnten Seele, welche mit ihrer Einheit und allen sonstigen inneren Wahrnehmungen ihrer Zustände schwer zu vereinigen ist.

Zu m. Dieser § ist von hohem Interesse, da er eine Vorahnung von der neuen Wärmetheorie ist, ohne dass L. selbst dieses Oscilliren der kleinsten Theile der Körper für Wärme nimmt. Clarke will bei ganz dichten und harten Körpern dieses Oscilliren nicht zulassen; allein die neuere Physik hat diese Molecularbewegung unzweifelhaft festgestellt, da es keine unbedingt dichten Körper giebt. — Wenn L. zwischen Bewegung und Kraft unterscheidet, so versteht Clarke unter dieser Kraft die *vis inertiae*. Wenn L. diese meinte, so hätte Clarke Recht; allein L. meint vielmehr den stetigen Druck, welchen stetig wirkende Kräfte, wie die Schwere, ausüben. Zu diesem steten Druck gehört auch eine stete Kraft als Ursache, und deshalb ist die Summe der Kraft in der Welt nicht mit der Summe der Bewegung in der Welt übereinstimmend; der Druck ist nämlich keine Bewegung. Man sehe Erl. 48 zu b.

Zu n. Man sehe Erl. 248 zur *Theodicee*. Die moderne Physik tritt hier dem L. bei; die Menge der Kraft bleibt nach ihr im Universum stets die gleiche. Clarke bestreitet dies in seiner fünften Replik und benutzt als Beweis den Fall, wo zwei harte unelastische Körper direct gegen einander stossen und ihre Bewegung da erlischt. Dieser Fall würde gegen L. beweisen, wenn diese Bewegung nicht in Form von Oscillationen der Atome dieser sich stossenden Körper sich fortsetzte und deren erhöhte Wärme herbeiführte, welche sich bei anderer Gelegenheit wieder in bewegende Kraft umsetzen kann, wie dies z. B. bei dem erhitzten Wasserdampfe geschieht.

Zu o. Clarke entgegnet in seiner Replik, dass auch eine in Vollkommenheit abnehmende Welt nicht nothwendig gegen Gottes Weisheit streite, da ja Gott eine neue an deren Stelle erschaffen könne. Dies sind theologische Streitigkeiten, welche nicht in die Philosophie gehören.

Zu p. Diese Stelle ist für des L. Begriff des Raumes sehr bezeichnend. L. modificirt hier seine frühere Ansicht; der Raum soll nicht blos eine Ordnung überhaupt sein, sondern eine Ordnung der Lagen (*situations*). Was ist aber die Lage? Offenbar setzt sie schon den Raum voraus und ist ohne diesen unverständlich. Gewöhnlich bezeichnet Lage den Ort eines Körpers im Raume, in so fern dieser nach dem Orte eines anderen Körpers bestimmt wird; so wird z. B. die Lage eines Flussbettes nach dem Niveau des Meeres bestimmt, so liegt eine Stadt an einem Flusse, ein Haus hat eine Lage hinter dem Berge u. s. w. Dies ergiebt, dass die Lage den Begriff des Ortes im Raume bedarf, also der Raum nicht erst aus der Ordnung der Lagen hervorgehen kann. Man sehe Erl. 96 zu h — y. Offenbar kämpfte L. nicht gegen den Begriff des Raumes an sich, sondern nur gegen die Möglichkeit, dass es einen leeren Raum und eine leere Zeit geben könne; dies erhellt auch aus § 105.

Zu q. Die Unermesslichkeit ist ohne Raum schwer zu fassen; sie ist in Wahrheit der Raum mit der Bestimmung, dass derselbe nicht ermessen werden kann, also ein endloser Raum. Fehlt also der Raum überhaupt, so ist auch diese Unermesslichkeit unmöglich. Sie verwandelt sich dann blos in eine Beziehungsform, die als Verneinung des Raumes überhaupt aufgefasst, das Unermessliche verliert. Dasselbe gilt für die Ewigkeit, ohne die Zeit. In diesem Sinne wird auch von der neueren Philosophie die Ewigkeit nur als eine Verneinung der Zeit aufgefasst, wobei die Zeit als etwas Endliches gilt, was erst aus dem Dasein von endlichen Dingen hervorgeht, wie dies auch in der Philosophie des Unbewussten von v. Hartmann gelehrt wird. Clarke hält sich in seiner Replik an die oben zunächst dargelegte Ansicht, wonach die Unermesslichkeit nur eine Eigenschaft des Raumes ist, und ohne ihn also nicht bestehen kann. Die realistische Philosophie nimmt an, dass diese Fragen

sich nicht entscheiden lassen, weil sie über die Erfahrung hinaus gehen.

Zu r. Nach Clarke's fünfter Replik liegt der Begriff des Wunders darin, dass eine Sache nicht gewöhnlich oder regelmässig sich ereignet; nach L. darin, dass dasselbe aus den Kräften der geschaffenen Dinge nicht erklärt werden kann. Näher betrachtet, sind beide Definitionen nicht sehr verschieden; denn welches die Kräfte der Natur oder der Dinge sind, kann nur aus dem entnommen werden, was von diesen Kräften regelmässig bewirkt wird. Im Uebrigen ist der Streit nur ein theologischer. In der Philosophie steht nur so viel fest, dass die Verbindung zwischen zwei Bestimmungen in den höchsten Naturgesetzen nicht weiter erklärt werden kann; z. B. weshalb die ponderable Materie mit der Anziehung anderer solcher Materie verknüpft ist.

Zu s. Der Streit über das, was als Wunder gelten soll und was als natürlicher Vorgang, wird hier zwischen L. und Clarke fortgesetzt. Abgesehen von dem zu r) Gesagten, macht Clarke mit Recht darauf aufmerksam, dass durch die von L. aufgestellte prästabilirte Harmonie der Begriff des Wunders nur der Zeit nach verschoben wird, indem dieses Wunder alle im Laufe der Zeit geschehenden wunderbaren Uebereinstimmungen zwischen Seele und Leib nur in ein Convolut zusammenfasst und dasselbe so von Gott gleich bei dem Beginn der Welt vollziehen lässt. Es ist ein reiner Wortstreit, wenn L. diese, dann im Laufe der Zeit hervortretenden einzelnen Uebereinstimmungen zwischen Seele und Leib in den lebenden Geschöpfen und in den Pflanzen nicht mehr als ein Wunder gelten lassen will, obgleich doch die Vorrichtung, wodurch sich jeder dieser einzelnen Vorgänge vollzieht, von Gott nach L. als ein Wunder geschaffen worden ist. Diese Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib bleibt dann auch in ihren einzelnen Aeusserungen ein Wunder, was Gott nur im Voraus eingerichtet hat. Im Uebrigen wird hier das Bedenkliche in dem System des L. von Clarke mit grossem Geschick hervorgehoben und mit Recht geltend gemacht, dass die Erklärung der Vorgänge in der Natur nicht damit erreicht werde, dass man sie sammt und sonders auf einmal von Gottes

Allmacht im Voraus einrichten lässt, sondern dass eine Erklärung derselben nur dann erreicht wird, wenn der Vorgang auf einfache Kräfte und bestimmte Gesetze, nach denen jene wirken, zurückgeführt wird. L. selbst hat dies gelegentlich in der *Theodicee* anerkannt. Man sehe Erl. 63. a) zu No. IX.

Auffallend ist es, wie L. mit solcher Leidenschaft gegen die von Newton aufgestellte Gravitation eifern kann; man sieht, wie leicht die idealistische Philosophie sich verirren kann, wenn sie die Beobachtung zurückstellt. Die Bewegung durch Stoss ist streng genommen, ebenso wunderbar, wie die Bewegung durch Anziehung; in jedem der beiden Vorgänge sind zwei Bestimmungen mit einander verknüpft, für deren Verknüpfung kein Grund, keine Ableitung mehr gegeben werden kann. Indem sie somit durch natürliche Kräfte nicht mehr erklärt werden können, fallen sie beide nach der Definition des L. unter den Begriff des Wunders und umgekehrt sind sie beide nach Clarke natürliche Ereignisse, weil sie regelmässig geschehen. Man sieht, wie biegsam der Begriff des Wunders und des natürlichen Geschehens ist. Der § 117 giebt dazu einen weiteren Beleg. — Auch weist Clarke mit Recht die Einmischung der Theologie in die Philosophie ab.

Zu t. Clarke entgegnet gegen diese Ausführungen, dass die Gravitation nur den sinnlichen und beobachteten Vorgang bezeichne, dass aber die Ursache desselben aufzufinden den Philosophen überlassen bleibe. L. verlangt dagegen, dass man die Ursache (*le moyen*) dieses Vorganges angeben solle und will ohnedem auch die Wirkung nicht anerkennen. Er übersieht, dass bei den höchsten Naturgesetzen diese Ursachen niemals angegeben werden können und dass er selbst für solchen Fall die Allmacht Gottes herbeiholt. Auffallend ist, dass L. nicht die Erklärung benutzt, welche Descartes in seinen Principien für die Umlaufs-Bewegung der Planeten ohne Hülfe einer Anziehung aufgestellt hat (Bd. 26. Abth. II, S. 105). Denn in der Anziehung, die Clarke behauptet, liegt allerdings die Annahme einer Ursache, nämlich einer Kraft, welche zieht und so diese Annäherung bewirkt. L. konnte entgegnen, dass diese Annäherung auch noch aus anderen

Ursachen sich erklären lasse, wie Descartes z. B. eine solche gegeben habe. Dann würde allerdings die Gewissheit der Gravitation als Anziehung erschüttert sein, wenn der Vorgang auf beide Arten gleich gut abgeleitet werden könnte. Indess hat L. dieses allein taugliche Mittel, um die Anziehung zweifelhaft zu machen, nicht benutzt, und statt dessen sich in blossen heftigen Redensarten ergangen. Allerdings reicht die Hypothese des Descartes nicht zur Erklärung aller Erscheinungen so aus, wie die Hypothese der Anziehung und deshalb verdient letztere den Vorzug.

Zu u. Clarke antwortet sehr treffend und in ruhigem Tone auf diese, eben nicht sehr höflichen Aussprüche des L. Es ist schon anderwärts dargethan worden, dass das Leibniz'sche Princip des zureichenden Grundes eine blosse Hypothese ist, für deren Allgemeingiltigkeit kein Beweis beigebracht werden kann. Man sehe Erl. 3. 60. u. 277. zur *Theodicee*. L. unterscheidet es überdem von dem Princip der Causalität, obgleich diese Unterscheidung bei ihm schwankend bleibt. Das Princip des zureichenden Grundes enthält nämlich keine logische Nothwendigkeit, wonach seine Folge eintreten müsste, weil nach L. das Gegentheil davon keinen Widerspruch enthalte. Dadurch sucht L. dieses Princip mit der Freiheit bei Gott und den Menschen zu versöhnen. Die Gründe gegen diese Auffassung sind in Erl. 4. u. 58 zur *Theodicee* entwickelt worden.

Schliesslich ist nicht abzusehen, weshalb sich L. für dieses Princip so ereifert, da er zugiebt, dass der Mensch in vielen Fällen den wirkenden Grund für eine Thatsache nicht erkennen könne. Damit ist diesem Princip aller Werth genommen. Die Causalität ist nur dann für den Menschen von Werth, wenn der Mensch nicht blos im Allgemeinen weiss, dass irgend eine Thatsache eine Ursache haben müsse, dabei aber diese Ursache selbst nicht angeben kann, sondern, wenn er diese Ursache selbst genau kennt, gleichviel, ob noch Zwischenglieder sich in die Verknüpfung dieser Ursache mit dieser Wirkung einschieben oder nicht. Denn nur dann vermag der Mensch die Wirkung mittelst der Ursache zu beherrschen, so weit er diese Ursache in seiner Gewalt hat. Jenes

Princip erklärt aber nur jedes Geschehene für eine Folge, ohne irgend ein Mittel zu bieten, deren Grund aufzufinden und deshalb bleibt dieses Princip ohne allen Werth für die Erweiterung des menschlichen Wissens. Es würde nur dann negativ gebraucht werden können, wenn für irgend eine Annahme gar kein Grund möglich wäre; dann, könnte man sagen, ist auch die Folge und also die ganze Annahme, oder Hypothese falsch. Allein diese Unmöglichkeit eines Grundes ist nie zu beweisen und es ist deshalb ganz falsch, wenn L. in § 127 den Raum, die Zeit, das Leere, die Atome, die Anziehung u. s. w. auf Grund dieses Princips für Phantome erklärt. Selbst sein Princip, dass es keine zwei ganz gleiche Dinge gebe, ist, wie in Erl. 79. k) gezeigt worden, nicht daraus abzuleiten.

So dürfte sich hier am Schluss des Briefes ergeben, dass kein Schriftstück des L. mehr geeignet ist, seine eigne Philosophie zu erschüttern, wie dieser Brief, trotzdem, dass L. gerade in ihm alle seine Kräfte aufbietet, um die Wahrheit seiner Lehre zu beweisen.

Erläuterungen zu No. XXVI.

(*Die Antwort des Herrn Clarke auf den Brief von Leibniz unter No. XXV.*)

98. Titel S. 243. Das Nöthige über die Persönlichkeit Clarke's und die Veranlassung zu dem Briefwechsel ist bereits zu Erl. 95 angeführt worden. Die Ziffern, auf welche die Entgegnungen des Clarke sich beziehen, sind die Ziffern der § §, in welche der fünfte Brief von L. eingetheilt worden ist. Der Brief des Clarke ist möglicher Weise erst nach dem, im Jahre 1716 eingetretenen Tode des L. geschrieben worden; jedenfalls war aber dem Clarke dieser Todesfall bei der Abfassung seines Briefes noch nicht bekannt. Wahrscheinlich hat Clarke diesen Brief ebenso, wie seine vorgehenden der Prinzessin von Wales, welche die Correspondenz veranlasst hatte, zur Kenntnissnahme überreicht.

99. Der Brief selbst. S. 246. Zu a). Das hier zu Sagende ist in der Erl. 96. f) zu dem Briefe von L. mit bemerkt worden.

Zu b. Das Nöthige ist bereits in der Erl. 96. g) zu dem Briefe von L. mit gesagt worden.

Zu c. Dies ist ein Missverständniss von Clarke. L. sagt in § 26 seines Briefes, dass die Philosophen sich geirrt haben, wenn sie durchaus gleiche Dinge danach blos der Zahl wegen (*solo numero*) für zwei erklärt hätten und bemerkt, dass damit das Princip der Individuation oder der Einzelheit nicht gelöst werden könne, über welches Princip unter den Scholastikern viel ge-

stritten worden war und worüber die Disputation des L. handelt, welche unter No. I in Bd. 81. geliefert worden ist. Wenn Clarke dies so auffasst, als hätte L. gesagt, die zwei Sachen würden das Princip der Vereinzelung **nicht haben**, so ist dies unverständlich und eine falsche Auffassung dessen, was L. meint.

Zu d. Auch hier sind die Widersprüche, welche Clarke dem L. zur Last legt, nicht in dem Maasse vorhanden, wie er behauptet; es scheint dem Clarke nur so, weil er sich in das System von L. gar nicht hineinversetzen kann, da es dem seinigen direct entgegengesetzt ist. Der Leser wird dies bei Vergleichung der § § 26—32 des Briefes von L. selbst bemerken.

Zu e. Clarke hat in diesem letzten Punkte offenbar Recht; im Uebrigen ist er aber auf die Einwendungen des L. gegen das Leere nicht genügend eingegangen, wie dies in Erl. 96 zu i) näher dargelegt worden ist.

Zu f. Hier entwickelt Clarke den Begriff des Raumes in demselben Sinne, wie es in Erl. 96 zu h—v geschehen ist; doch führt ihn seine Strenggläubigkeit zu einer Erklärung der Unermesslichkeit Gottes, die schwer verständlich ist. Wenn auch Gott hier als die Ursache des Raumes hingestellt wird, so bleibt doch die Frage, wo ist Gott, nachdem er den Raum geschaffen hat? Die Geistigkeit Gottes ist kein Hinderniss, dass er **in** dem Raume sein kann, denn auch die Seelen der Menschen sind im Raume. Dessen ungeachtet bestreitet Clarke die Gegenwart Gottes im Raume, und dennoch soll er allgegenwärtig sein. Hier kann die Philosophie sich nur so helfen, dass sie den Gottesbegriff, als ein Gebilde der andächtigen Phantasie des Menschen, bei ihren Untersuchungen der Natur nicht beachtet.

Zu g. Es ist schon zu Erl. 97. zu d) bemerkt worden, dass das Schweigen des L. auf diese Entgegnung auffallend ist.

Zu h. Man sehe das zu Erl. 96. x) Gesagte, wo schon bemerkt worden, dass das Zugeständniss einer unbedingten Bewegung von L. nicht hätte gegeben werden dürfen.

Zu i. Es ist nicht klar, was Clarke hier unter Addition der Proportionen versteht. Da sie keine Grössen, sondern nur Verhältnisse von Grössen sind, so können die Proportionen überhaupt nicht addirt werden; nur ihre Glieder können es, aber dann verändert sich die Proportion. Auch wenn man die Proportionen auf ihre Quotienten reducirt, ist wohl eine Addition derselben möglich, aber die Summe der Quotienten ist dann eine andere, folglich auch die dadurch ausgedrückte Proportion. Man sehe Erl. 96. zu y).

Zu k. Auch dies ist falsch, da es keine Proportion von einer Grösse giebt; sollen mit Grösse (*quantité*) beide Glieder gemeint sein, so passt dies nicht zu dem Beispiel, da die 1 als zweites Glied in beiden Proportionen sich nicht ändert. Die Schwierigkeit muss in anderer Weise gelöst werden, wie in Erl. 96 zu y) gezeigt worden ist.

Zu l. So richtig dies hier von Clarke in seinen Beispielen Dargelegte ist, so dringt es doch nicht in das Wesen der Verschiedenheit von Proportion und Grösse ein. Dies ist nur möglich, wenn man die Natur der Beziehungen genau erkannt hat, was bei Clarke noch nicht der Fall war. Man sehe deshalb Erl. 96. zu y), wo dies darzulegen versucht worden ist.

Zu m. Clarke geht hier in seinen Vorwürfen zu weit. L. sagt nicht unbedingt, dass Gott die Welt hätte eher erschaffen können; das „eher“ erläutert L. durch die Zeichnung, wonach es sich auf einen schon erfüllten Raum stützt. Man sehe Erl. 96. z).

Zu n. Auch hier kann man Clarke nicht beitreten. Wenn auch Epikur die Götter bei der Erschaffung der Welt nicht mit benutzte, so hat er doch die erwähnte grundlose Abweichung der Atome von der geraden Linie ihrer Bewegung nur aufgestellt, um der blinden Nothwendigkeit zu entgehen und die Freiheit zu retten, wie in Cicero's Schrift über die Natur der Götter Bd. 63 gezeigt worden.

Zu o. Auch hier hat Clarke Unrecht; L. hat die Beweglichkeit des begrenzten Universums nicht zugegeben; darin läge allerdings das Zugeständniss, dass der Raum weiter geht, als die Welt; vielmehr hat L. nur zugegeben,

dass Gott die Welt begrenzt erschaffen könne, wo dann nach seiner Ansicht auch der Raum begrenzt wäre und daher die Beweglichkeit der Welt nicht statt hätte.

Zu p. Man sehe die Erl. 97 zu e.

Zu q. Man sehe die Erl. 97 zu f.

Zu r. Man sehe die Erl. 97 zu g.

Zu u. Man sehe die Erl. 97 zu h und i. Clarke ist hier mit seiner Begründung zu schnell fertig. L. bestreitet nicht, dass die Beobachtung der menschlichen Handlungen zu der Annahme eines gegenseitigen Einflusses zwischen Leib und Seele führe; allein er erklärt dies dennoch für einen Irrthum, weil ein solcher Einfluss zwischen Körper und Geist ganz unbegreiflich sei. Also hätte Clarke diese Unbegreiflichkeit bekämpfen und die Begreiflichkeit dieses Einflusses näher darlegen sollen.

Zu v. Das Nöthige hierzu ist bereits in Erl. 97 zu k. gesagt worden.

Zu w. Man sehe Erl. 97 zu l., wo das Bedenkliche dieser Replik von Clarke gezeigt ist.

Zu x. Man sehe Erl. 97 zu m., wo gezeigt ist, dass Kraft und Bewegung nicht identisch sind.

Zu y. Man sehe die Erl. 97 zu n., wo der Einwurf des Clarke widerlegt worden ist.

Zu z. Man sehe Erl. 97 zu o., wo das Nöthige bemerkt ist.

100. Erl. zu dem Briefe von Clarke zu § 104 bis 106. S. 261. Zu a. Man sehe Erl. 97 zu q., wo diese Entgegnung bereits geprüft worden ist.

Zu b. Man sehe die Erl. 97 zu r., wo die Ansicht von Clarke mit geprüft worden ist.

Zu c. Man sehe die Erl. 97 zu s., wo diese Replik Clarke's mit in Betracht gezogen ist.

Zu d. Auch dieser Einwand ist am Schluss der Erl. 97 zu s. berücksichtigt worden.

Zu e. Man sehe Erl. 97 zu t., wo diese Replik des Clarke mit beurtheilt worden ist.

Zu f. Auch hierzu ist das Nöthige in Erl. 97 zu w. gesagt worden.

Hier am Schluss dieser Discussion zwischen L. und Clarke drängt sich die allgemeine Bemerkung auf, wie bedenklich es für die Philosophie ist, mit Vernachlässigung der Beobachtung und der Versuche, in rein deductiver Weise mittelst angeblicher Principien oder höchster Gesetze die Natur und deren Vorgänge erklären zu wollen. Schon Kant erklärte deshalb die vor ihm gelehrte Metaphysik für Spinneweben und auch die Lehre des L. hat von der modernen Naturforschung ganz zurückgestellt werden müssen. Die Naturphilosophie hat allerdings eine besondere Aufgabe neben der Naturwissenschaft, aber sie hat in diesem Gebiete mit grosser Vorsicht zu verfahren und ihre Aufgabe besteht hier hauptsächlich nur darin, die positiven Aufstellungen der Naturwissenschaft nach den Gesetzen des menschlichen Wissens überhaupt zu prüfen und danach etwaige Abirrungen als solche darzulegen, z. B. wenn sie die Identität, welche der Materialismus zwischen geistigen Zuständen und den Schwingungen der Gehirnmolecüle aus deren gegenseitiger Abhängigkeit ableitet, als eine Verwechselung des Begriffes der Causalität mit dem der Identität darlegt. Diese Gesetze des menschlichen Wissens bilden das Gebiet der Philosophie des Wissens, und sie sind viel umfassender, als die Gesetze, welche man innerhalb der gewöhnlichen Logik vorzutragen pflegt. An diesen Gesetzen hat auch hier hauptsächlich der Streit zwischen L. und Clarke geprüft werden müssen und es war schon mit deren alleiniger Benutzung möglich, die meisten Behauptungen des L. und auch einen Theil von denen des Clarke als irrthümlich darzulegen. Vielleicht ist keine Philosophie mehr, wie die des L. geeignet, als ein warnendes Beispiel zu dienen, wenn zu vorschnell und auf Grund unvollständiger Erfahrungen, sofort zu höchsten Principien aufgestiegen und nun von diesen aus der Natur vorgeschrieben wird, was in ihr zu geschehen habe und wie dasselbe zu erklären sei.

Ende.

DRUCK VON BOCKWITZ & WEBEL IN LEIPZIG.



